NUOVA SERIE ANNO I. - 1923 FASCICOLO I.

"DIDASKALEION"

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: **PAOLO UBALDI**

REDATTORI: **Sisto Colombo**, **Paolo Barale**

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (6)

AMMINISTRAZIONE
S.E.I. - *Corso Regina Margh., 174*
TORINO (9)

• • •

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 174

CATANIA - MILANO - PARMA

SOMMARIO

AI LETTORI

Col presente fascicolo il " DIDASKALEION „ (Studi di Letteratura e Storia cristiana antica) *riprende il suo modesto lavoro e inizia una Nuova Serie.*

Le difficoltà di varia natura, che obbligarono a sospendere la pubblicazione, non sono ancora interamente scomparse, ma confidiamo nell'appoggio morale e nella simpatia di amici e studiosi, i quali vorranno continuare il loro favore verso la nostra opera di diffusione e valorizzazione del pensiero cristiano.

Il " DIDASKALEION „ *nella* Nuova Serie *uscirà per ora in fascicoli quadrimestrali, riservandoci di aumentare la periodicità quando le circostanze lo permetteranno. Il campo di studi del nostro periodico verrà alquanto allargato: mentre la* Serie *precedente (1912-1917) si mantenne strettamente nell'ámbito degli studi filologici, è nostro proposito di accogliere per lo innanzi anche articoli, studi e comunicazioni di indole storica, relativi allo sviluppo della civiltà cristiana specialmente nei primi secoli.*

Lo svolgimento e anche l'argomento delle trattazioni sarà in questa seconda Serie *più piano e meno specializzato, accessibile quindi a una più estesa cerchia di studiosi. Per rendere più pratico e più utile il nostro lavoro, sarà inserito in ciascun fascicolo, oltre la recensione di opere, un* Bollettino *destinato a riassumere volta per volta il movimento degli studi*

nella Letteratura cristiana greco-latina, Storia, Critica neotestamentaria, Liturgia, Agiografia.

I manoscritti, le comunicazioni di carattere redazionale, le opere di cui si desidera le recensione, si indirizzino a Torino, Via Madama Cristina, 1; le richieste di abbonamento, di arretrati, di numeri di saggio, siano rivolte alla Società Editrice Internazionale, Torino, Corso Regina Margherita, 174. La stessa Società Editrice tiene a disposizione, per chi ne facesse richiesta, anche i fascicoli della prima Serie, annate 1912-1917 del " DIDASKALEION ,,.

LA DIREZIONE.

IL CONCETTO DELLA DONNA NELLE OPERE DI TERTULLIANO.

I.

LA SPOSA E LA MADRE. (1)

Nel II e III secolo d. C. la donna non presenta più i tratti essenziali del carattere romano antico, dominatore ed austero, o di quello greco, sereno ed aggraziato. La sua fisionomia è diversa perchè anch'essa ha partecipato dell'evoluzione del tempo, che muta gli usi e le abitudini, e della decadenza del costume si valse per emanciparsi dalle esigenze d'una morale rispettabile, ma limitata. Generalmente si crede che la donna sia stata sempre trattata come una schiava e che solo l'età moderna ne riconosca in parte le attitudini: è questo un errore grave derivato dall'esame esclusivo delle leggi, severe ed incomplete per ciò che riguarda il mondo femminile; ma se si osserva la vita pratica si vedrà che la donna, nell'età di Tertulliano, godeva grandissima libertà ed era riuscita ad infrangere tutti gli ostacoli innalzati dal diritto civile. Da che proviene questa libertà illegale? In gran parte dalla decadenza di tutta quanta la vita civile, dagli uomini stessi che, cercando piaceri al di fuori della famiglia, hanno istintivamente spinto le donne a seguirli per riafferrare la felicità che sfuggiva loro. Non si rispettano le tradizioni, non c'è più la coscienza del dovere, non si

(1) Può parere strano che, per esaminare il concetto della donna negli scritti di Tertulliano, tratti della sposa e della madre prima che della vergine. Questo spostamento è dovuto al fatto ch'io seguii nell'indagine l'ordine cronologico delle opere del nostro africano: nel periodo premontanistico non accenna quasi mai alle vergini, mentre parla diffusamente della donna. Resosi montanista, scrive il *De virginibus velandis*. Se cominciassi a trattare della vergine dovrei esporre, in anticipo e senza seguire gradatamente l'evoluzione del suo pensiero, concetti ai quali giunse dopo lunghi anni di aumentato rigorismo.

sente la santità dell'amore coniugale, per cui la famiglia si dissolve nel divorzio e scompare nel celibato. Il lavoro domestico, nelle case ricche, non si compie più sotto l'attenta sorveglianza della padrona, ma è proprio degli schiavi [1] che fanno ogni cosa e prevengono i minimi desideri delle loro signore. La vita si svolge fuori di casa: le donne formano associazioni come gli uomini, hanno un'influenza notevole durante le elezioni politiche, si avvicinano alla vita pubblica, prendono gusto alla poesia, alla filosofia, [2] si fanno iniziare con fervore ai culti stranieri e partecipano in larga misura alla direzione degli affari. [3] Questa tendenza culmina nel III sec. che il Réville [4] definisce: « Il secolo per eccellenza della donna pagana che ha coscienza del suo valore e del suo potere..... ch'è curiosa di tutti i problemi ed avida d'una fede rinnovellata. » Tale fervore verso le cose intellettuali è bensì un'emancipazione lecita, una rivendicazione dell'individualità femminile e, sotto questo rispetto, un contributo al progresso umano; ma bisogna tenere presente che la donna potè esercitare questa indipendenza soltanto perchè aveva disertato gli obblighi e le cure domestiche, perchè non sentiva più il fascino della famiglia e la sacra indissolubilità del matrimonio. E questo è grave in quanto essa non deve mai dimenticare la sua missione: deve sapere conciliare le esigenze e i godimenti intellettuali con quelli non meno elevati della maternità. Tuttavia alla rovina del matrimonio contribuì tanto la donna quanto l'uomo, perchè egli stesso, per tempo, mostrò avversione per questo « male necessario, » per questo carico penoso. [5] Molto si è detto sulla morale pagana e cristiana di questo periodo. [6] Io mi chiedo soltanto nell'ambito circoscritto del mio

(1) L'ALLARD in *Les esclaves chrétiens,* Paris, 1914 dà una vivace pittura del lavoro e delle condizioni degli schiavi, dalle antiche età fino ai primi secoli del cristianesimo.

(2) Il BOISSIER in *La religion rom. d'Auguste aux Antonins,* t. II, pag. 200 e segg. tratta ampiamente questo argomento. Rimando perciò alle sue citazioni.

(3) Si pensi a Iulia Domna, alla sorella sua Iulia Moesa, alle due figlie di quest'ultima, I. Svaemia e I. Mamea, che per una quindicina d'anni esercitarono una grande influenza politica, religiosa e morale nell'alta società romana del loro tempo.

(4) I. RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères,* Paris 1886, cap. VI.

(5) Alludo allo strano discorso del censore Metello riportato da Livio, Ep. 59.

(6) Cfr. FRIEDLAENDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis Zum Ausgang der Antonine,* specialmente il I° vol.; — MARQUARDT, *La vie privée,* vol. 14 del *Manuel d. ant. Rom.* di MARQUARDT e MOMMSEN. — MONCEAUX, il capitolo: *Le moraliste* dell'*Hist. litt. d. l'Afrique Chrét.* vol. I. — TURMEL, *Tertullien,* pag. 146 e segg.: D'ALÈS. *Théolog. d. Tertullien,* pag. 262 e segg. — G. LUDWICH, *Tertullians Ethik.*

studio: 1° *la società dell'Africa, dell'epoca che mi riguarda, è enormemente corrotta? 2° fino a qual punto? 3° che cosa pensava Tertulliano dei costumi dell'età sua?*

Uno sguardo, sia pur superficiale, alle opere di Apuleio dimostra la corruzione o il disordine morale. Nelle « Metamorfosi » di questo arguto rappresentante della civiltà antica, di quest'uomo superstizioso, v'è uno strano miscuglio di idee licenziose, ardite, paradossali, unite ad altre destinate a trionfare e che danno a conoscere concetti poco bene definiti sul vizio e sulla virtù, sul bene e sul male. Ma il piacere brutale che il popolo cartaginese provava per gli spettacoli sanguinosi e barbari, il lusso raffinato e snervante, la moltitudine degli schiavi destinati a compiere i più umili e disonoranti servigi, la frivola ricerca del godimento, sono prove significative del basso livello morale della società pagana. Gli stessi vizi sono posti in luce, in modo diverso, dagli scrittori pagani e dai cristiani, e dal complesso delle loro descrizioni credo si possa dedurre che, benchè l'egoismo e la corruzione dei costumi sotto l'impero avessero avvilito i legami più sacri della famiglia, le nozze, i figli e la donna: l'immoralità non era giunta all'incoscienza. Se le leggi di Augusto, che rappresentano un tentativo di estirpare il vizio col limitare il numero dei celibi, dei matrimoni sterili, non portarono grandi miglioramenti, anzi, perpetuandosi il contagio, gli imperatori contemporanei a Tertulliano (Commodo, Severo e Caracalla) dovettero promulgare decreti contro gli adulteri, gli infanticidi ecc., tutti questi tentativi, pur rilevando la realtà del male, mostrano la preoccupazione di tutelare il costume.

Perciò se il problema morale viene agitato con tanto ardore è segno che il sentimento morale esiste perchè, come osserva giustamente il Boissier, l'ultimo grado a cui può giungere una società corrotta è l'incoscienza. E quella del 2° e 3° sec. d. C. era preoccupata, tormentata da interne necessità psicologiche.

Da lungo tempo fu dimostrata [1] l'esagerazione delle invettive contro la società dell'Impero rappresentata unicamente immersa nella più raffinata corruzione, nella più scandalosa mollezza: non solo non erano ignote, ma anzi erano altamente apprezzate e perseguite fra i pagani talune di quelle virtù di cui i cristiani proclamavano a buon diritto la più autentica e in gran parte esclusiva

[1] Cfr. MARTHA, *Les moralistes sous l'Emp. Rom.*, 1865; DENIS, *Histoire des théories et des idées morales de l'antiquité*, 1883.

proprietà. Ma quelle virtù, destinate a nobilitare l'uomo ed a renderlo onesto, erano verità bellissime per gli uomini colti, dinanzi alle quali la folla passava indifferente, senza esserne penetrata e commossa.

Se è pur vero che nel mondo non si compiono grandi rivoluzioni senza adeguata preparazione, e che la morale pagana in ciò che aveva di più puro poteva essere una preparazione al cristianesimo, non è possibile negare che certe idee morali, anche prima intravvedute dagli spiriti colti, solo mediante il cristianesimo penetrarono vastamente nelle coscienze e ne divennero l'aspirazione costante. Ciò che ostacola la conoscenza dello stato morale della società africana è l'atteggiamento della maggior parte degli scrittori preoccupati unicamente di ricondurre l'umanità al bene.

I moralisti, come Tertulliano, vedono dappertutto il male, il bene sfugge loro, mentre è noto che le azioni umane sono impregnate di bene e di male. Perciò è difficile, anzi è impossibile dire se le investigazioni morali di Tertulliano, le sue invettive contro il mal costume sono la conseguenza di constatazioni sociali isolate o collettive, o se in esse lo zelo del cristiano contribuì a colorire di fosche tinte i vizi pagani; perchè non bisogna dimenticare che l'intento d'insegnare, di persuadere e redimere è una delle caratteristiche più salienti della letteratura cristiana d'Africa. Si può perciò soltanto affermare con sicurezza che il problema religioso morale turbava in generale le coscienze e che la nuova civiltà, portata in seno dalla pagana, veniva disgregando lentamente e tenacemente la vita sociale.

Non troppa immoralità e non sufficiente moralità; disordine, disagio, necessità di porre a fondamento del vivere civile princìpi sani, giovani, destinati a migliorare gli uomini: ecco la condizione dell'Africa.

Così stando le cose, è facile comprendere che il tentativo degli Imperatori [1] contro la licenza del costume sia stato inutile, perchè il ritorno alle antiche usanze non era più possibile; la vita diversa determinava nuove tendenze, e il movimento che, rilassando i costumi, aveva spinto la donna fuori delle pareti domestiche e

(1) Mediante varie leggi: la « lex Iulia sumptuaria; » la « lex Iulia de adulteriis et de pudicitia; » la « lex Iulia de maritandis ordinibus; » la lex « Papia et Poppea, » promulgate da Augusto. Gli Antonini (tranne Adriano e Commodo) tutelarono grandemente la morale pubblica. Severo e Caracalla poi, sotto questo aspetto, sono ricordati da Cassio Dione, LXXVI, 16 e LXXVII, 16.

l'aveva eguagliata alla cortigiana, non si poteva arrestare. I censori erano impotenti e la religione pagana, ch'era nazionale e civile prima di tutto, non tutelava in modo speciale la moralità. I filosofi ed i moralisti furono i primi ad accorgersi che tutti i difetti delle donne, la frivola ricerca del piacere e del divertimento, erano conseguenze della nuova vita. Essi si trovarono nell'odiosa situazione di criticare, di giudicare con idee d'altri tempi persone nuove, senza sapere suggerire alcun rimedio. Si rammaricano che la donna è uscita di casa e vorrebbero farla tornare nel buio dei secoli passati. Sferzano il vizio, ma non sanno estirpare il male o trovare la giusta via per giungere al cuore femminile. In queste condizioni appare Tertulliano, che pur esso è moralista, ma fa derivare i suoi insegnamenti da concetti nuovi per quel tempo, perchè volgarizza la parola evangelica, la spiega e vuole applicarla, con rigore talora eccessivo, alla vita pratica. Egli parla in nome di Dio, in nome d'una dottrina pura, al popolo corrotto e sensuale di Cartagine. In Africa la libertà è grandissima: in quelle contrade, poste sotto il dominio romano, accessibili per le vie marittime ai popoli orientali e greci, v'è una mescolanza di idee che emergono dalle tradizioni, dalla civiltà romana e dall'ellenismo. Le idee poi si riflettono nelle usanze quotidiane. Presso i Greci la donna è confinata nel gineceo, presso i Romani esce di casa con il consenso del marito; qui la donna d'Africa è emancipata, non nel senso buono di un'elevazione intellettuale od umanitaria, ma in ciò che la vita ha di frivolo e di superficiale. Ha un animo vanitoso in un corpo leggiadro, ornato d'abiti straordinariamente eleganti e lussuosi. Tutta presa dall'esteriore desiderio di piacere, non può ormai più interrogare la propria coscienza, nè sa distinguere il bene dal male; è lo schietto prodotto del suo tempo. Tertulliano vuole ricondurla all'antica semplicità di cui non sa attenuare l'austera intransigenza con la mite dolcezza del cristianesimo. Rimprovera aspramente alla donna i vizi ch'io direi esteriori ed appariscenti, per potere giungere al suo cuore e suggerirle virtù morali. E precisamente condanna:

1° *la libertà concessa di cui non sa usufruire,*

2° *il rilassamento del vincolo matrimoniale,*

3° *il lusso, che va unito all'ambizione, alla civetteria.*

L'ideale femminile di Tertulliano è da lui rappresentato in grande parte col contrapporre al male, che scorge nella donna, il bene che vorrebbe infonderle: per ritrarre la donna, quale la

sogna, la mostra come è, esagerandone forse i vizi. [1] In questo modo emergono le virtù che essa dovrebbe possedere.

Seguiamo ora con ordine cronologico progressivo i concetti in relazione alla donna, tenendo presente la triplice tattica che inaugura contro di essa.

I. Libertà concessa alla donna.

Tertulliano segue la donna fuori di casa e, in tratti sparsi dei suoi scritti, descrive come fa uso della libertà che le è concessa. Come esce dalla sua dimora? vestita in modo che non è più possibile distinguere la matrona dalla prostituta. [2]

L'abito della vera signora era la stola, ampia, lunga fino ai piedi, fermata alla vita da una cintura; la palla conferiva minore distinzione, perchè era portata pure dalle straniere, dalle liberte e dalle cortigiane.

Fin dal principio dell'Impero le donne, trovando entrambi questi vestiti ingombranti, vollero abbandonarli per altri più leggeri; ma il senato, al tempo di Tiberio, in una saggia legge, promulgò pene severe contro le matrone che si mostrassero senza stola. [3] Nel « de pallio » Tertulliano ricorda due decreti, [4] l'uno di Cecina Severo, l'altro di Lentulo, diretti contro le matrone che avevano abbandonato la stola. « Ma oggi, dice non senza intenzione, le donne, corruttrici di loro stesse, per essere avvicinate con maggiore libertà, hanno proscritto l'abito ampio, la cintura, il velo e anche la lettiga e il seggio, nei quali erano come appartate e in casa loro, anche se si trovavano in pubblico. » [5]

Nella vita esteriore la donna onesta poteva dunque confondersi con la cortigiana. [6]

Questo male dipende dalla corruzione del costume, favorita dal

(1) Esagerazione dovuta alla retorica e allo zelo del moralista cristiano.

(2) *Apolog.* c. 6, 3 « Video et inter matronas atque prostibulas nullum de habitu discrimen relictum. »

(3) Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines.* La vie privée, vol. II, pag. 224.

(4) *De pallio,* 4: « Converte et ad feminas, habes spectare quod Caecina Severus graviter senatui impressit, matronas sine stola in publico. Denique Lentuli auguris consultis, quae ita sese exauctorasset, pro stupro erat poena... etc. »

(5) *De pallio,* 4.

(6) Oltre *Apolog.* c. 6 e *De pallio,* 4, *De cultu fem.,* II, 12.

vizio e dall'immoralità del paganesimo: il cristianesimo rende invece migliore, (1) perchè è provato e legittimato dalla superiorità della sua morale, che insegna il ritegno alla donna. I pagani stessi, volendo colpire quelli che poco prima hanno conosciuti vagabondi, vili, disonesti, accecati dall'odio, danno loro, senza saperlo, un suffragio favorevole: « Quae mulier! quam lasciva, quam festiva! Qui iuvenis! quam lusius, quam amasius! Facti sunt christiani. » (2) Perciò uno degli effetti della nuova fede è il contegno dignitoso e serio. Gli apologeti tutti quanti rivelano che il trapasso dal male al bene avviene contemporaneamente con il cambiamento di fede, dalla pagana alla cristiana, (3) ma nessuno ci ha tramandato la descrizione dello stato d'animo, delle esitazioni e dei dubbi per giungere ad essa. Manca assolutamente l'analisi psicologica della conversione, dell'abbandono di una vita frivola e licenziosa per un'altra improntata a serietà. Si può tuttavia immaginare che la parola del sacerdote cristiano, avvalorata dalla purezza della vita, sarà stata la sola persuasiva ed efficace, così che, giunta nel momento propizio, ha saputo redimere.

La donna, abbigliata in tal modo, si recava solitamente: α) nei templi; β) agli spettacoli; γ) ai banchetti, cioè in tutti i luoghi di riunione dei due sessi.

α) Nei templi non era chiamata unicamente dal bisogno di pregare: aveva occasione di annodare relazioni galanti, di farsi ammirare e, sotto questo rispetto, la donna africana è simile alla romana. Gli scrittori classici come Giovenale (4), Properzio (5), Ovidio (6), Petronio (7), Svetonio (8) e Marziale (9) avevano sferzato un vizio uguale e mostrato a quali scopi immorali la religione si

(1) *Apolog.* 49, 2 «... si quidem meliores fieri coguntur, qui eis credunt metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii. »

(2) *Apolog.* 3. Questo episodio è narrato da Giustino all'inizio della sua 2ª Apologia. Si tratta di una donna convertita al tempo di Antonino Pio. Il marito invece di rallegrarsi del suo mutamento di condotta l'accusa... di essere cristiana. Schiarimenti dà il Waltzing a pag. 121 dell'opera: « *L'apologétique de Tertullien, traduction* etc., Louvain 1911.

(3) Con questo non è a credere che solo le donne cristiane fossero virtuose. Le iscrizioni funebri ricordano le qualità di donne pagane.

(4) Gioven. *Sat.* VI, 489: « Aut apud Isiacae potius sacraria lenae; » IX, 20... « Nam quo non prostat femina templo? »

(5) Prop. II, 19, 10.

(6) Ovid. *Ars am.* I. 77, e III, 365.

(7) Petron. *Sat.* XXI.

(8) Svet. *Tib.* 44.

(9) Mart. I, 68.

prestava. Tertulliano afferma (1) che « le coscienze stesse (dei pagani) non potranno smentire ciò che egli palesa: nei templi si combinano gli adulteri, fra gli altari si trattano i mercati infami, il più sovente nelle celle stesse dei guardiani dei templi e dei sacerdoti, sotto le vitte, le mitre e la porpora si soddisfa la libidine mentre l'incenso brucia. »

Molti anni dopo (2) parlerà con foga non minore di offese al pudore compiutesi nei luoghi sacri e Minucio Felice, che in questo passo dell'*Octavius* segue Tertulliano assai da vicino, è con lui d'accordo su questo argomento. (3)

La religione pagana dava inoltre grande importanza alla donna: le conferiva cariche ed onori, la creava sacerdotessa di numerose dee, le dedicava feste speciali, le concedeva di farsi iniziare ai misteri, cresciuti di numero sotto l'Impero. Tutte queste cerimonie piacevano moltissimo alla donna, perchè le fornivano il pretesto di rivestire abiti speciali, ambiti e lussuosi, e stimolavano la sua vanità. Alle volte essa preferiva un determinato mistero, soltanto perchè portava un costume che conferiva alla sua bellezza. Quella che amava i colori chiari s' iniziava volentieri al culto di Cerere per vestire di bianco, portare una vitta caratteristica o un cappello privilegiato; quella di gusti contrari partecipava ai furenti misteri di Bellona, per avere abiti lugubri, una corona sul capo e un diadema di color nero. Questa preoccupazione, ben nota a Tertulliano (4), è dovuta unicamente al desiderio di piacere e di attirare l'attenzione altrui.

β) La donna agli spettacoli. Altro rimprovero rivolto alla donna è la passione soverchia per i divertimenti. Nel mondo antico le feste pubbliche assumevano, come è noto, importanza grandissima ed alto significato. (5) In stretta relazione con la religione

(1) *Apolog.* 15.

(2) Nel *De pudicitia* (composta tra il 217 e 222), 5, 10, « Ego quidem idololatria saepissime moechiae occasionem subministro. Sciunt luci mei et mei montes, et vivae aquae ipsaque in urbibus templa quantum evertendae pudicitiae procurem. »

(3) MIN. FEL. *Octav.* 25, 11.

(4) *De pallio.* 4... « cum ob cultum omnia candidatum, et ob notam vittae et privilegium galeri Cereri initiantur: cum ob diversam affectionem tenebricae vestis, et tetrici supra caput velleris, in Bellonae mentes fugantur: cum latioris purpurae ambitio, et galatici ruboris superiectio Saturnum commendat: cum ipsum hoc pallium morosius ordinatum et crepidae graecatim Aesculapio adulantur.....

(5) Cfr. FRIEDLAENDER, *Darstellung. aus d. Sittengesch. Roms in der Zeit von August* ecc., vol. II; cfr. la parte che reca il titolo: *Les jeux* del *Culte*, vol. 13 del *Manuel d. ant. grec. et lat.* del MOMMSEN et MARQUARDT.

pagana, facevano parte della vita civile-nazionale, offrivano al popolo l'occasione di manifestare il suo umore ed erano le occasioni più adatte per annodare conoscenze e relazioni. Per un pagano l'esistenza sarebbe parsa vuota senza i divertimenti: per lui i più bei ricordi dell'anno erano quelli del teatro, i momenti di maggiore commozione quelli suscitati dalla lotta dei gladiatori, da una corsa di cocchi o di cavalli. La vita tutta esteriore non conosceva la soave intimità delle conversazioni famigliari, anzi, con il rilassamento del costume, cresce la smania per i divertimenti. Il Friedländer osserva che dalla fine della Repubblica le feste annuali si moltiplicarono e durarono più a lungo: egli segue il loro svolgersi progressivo e ricorda che il numero dei giuochi raggiunse sotto Marco Aurelio, l'elevata cifra di 135 all'anno. (1)

Il cristianesimo rivela una profonda avversione per gli spettacoli: direi meglio una ripugnanza e un orrore che si manifestano con un linguaggio crudo e sincero. Un sentimento analogo esisteva tra i rappresentanti del pensiero pagano, ma in modo sporadico. Marco Aurelio (2) avrebbe voluto sopprimere il combattimento dei gladiatori; Seneca, Apollonio di Tiana e Luciano (3) avevano rimproverato la sanguinosa follia del circo; ma essi rappresentano una minoranza, la quale rimproverava ciò che gli spettacoli avevano di sanguinoso, di barbaro, e tuttavia costoro non avrebbero forse mai osato sopprimerne l'esistenza e propugnarne l'inutilità. Tertulliano condanna irremissibilmente qualunque passatempo, intendendo con ciò di fare e opera religiosa, in quanto il politeismo e l'idolatria sono congiunti con questi spettacoli, e insieme opera morale, perchè ciò che si compie nel teatro è contrario al buon costume. La donna poi è dominata dalla passione dei divertimenti in quanto trova l'occasione di sfoggiare ricchi abiti (4) e d'incontrare uomini. (5) « Il primo pensiero che conduce al teatro è quello di vedere e d'essere visto – dice Tertulliano (6) – e Clemente Alessandrino, (7) con maggiore realismo, osserva: « Queste riunioni sono piene di

(1) Cfr. *Le culte* del citato *Manuel,* vol. 13, pag. 249.
(2) Renan, *Marc-Aurèle*, pag. 30 e segg.
(3) Havet, *Le Christianisme,* II, pag. 284 segg.
(4) *De spect.*, 25 « Immo in omni spectaculo nullum magis scandalum occurret, quam ipse ille mulierum et virorum accuratior cultus... etc. »
(5) *Ibid.*
(6) *Ibid:* « Nemo denique in spectaculo ineundo prius cogitat, nisi videri e videre. »
(7) *Paed.* III, 11; trad. di A. Boatti.

gran disordine e di grande iniquità, perchè vi convengono insieme uomini e donne per guardarsi a vicenda... Questo è ormai il vanto di tali radunanze. Ora il mirare cogli occhi accende le voglie; e gli occhi avvezzandosi a guardare impunemente, per averne agio, infiammano i desideri libidinosi. »

A queste ragioni di carattere umano, che rivelano le debolezze degli uomini e delle donne, se ne aggiungono altre più serie, non più relative agli spettatori, ma agli spettacoli. Tertulliano analizza il contenuto di alcune tragedie e trova che è turpe, indecente e per lo più crudele. (1) Ma nessuno ascolta le sue parole: il fascino degli spettacoli attira così potentemente i cristiani i quali, non scorgendo alcuna relazione tra la fede e i divertimenti, continuano la solita vita. Perciò essi assistono alle feste: il *De Spectaculis,* indirizzato unicamente ai cristiani per spiegare le ragioni che dovrebbero condurre a un'esistenza diversa, lo prova e le domande dei fedeli a Tertulliano lo confermano pure. « Nella Scrittura, essi dicono, (2) non c'è una formale interdizione degli spettacoli », dunque potranno andarvi senza timore. Così grande è il loro piacere che temono di esserne privati! « Quam sapiens argumentatrix sibi videtur ignorantia humana – esclama Tertulliano – (3) praesertim, cum aliquid eiusmodi de gaudiis et de fructibus saeculi metuit amittere! »

Taluni dei cristiani assistono agli spettacoli per piacere loro, altri per timore di fare commentare la loro assenza: (4) quale si sia la ragione non sanno abbandonare le abitudini tradizionali.

Nella gaia metropoli Cartaginese i luoghi principali di divertimento erano il teatro, il circo, lo stadio e l'anfiteatro. Nel teatro l'autore tragico non riscuoteva più gli applausi della folla: i soli trionfatori della scena erano gli scrittori di mimi o di pantomime, « lasciviae ingenia, » (5) che destavano entusiamo con spettacoli immorali e licenziosi. Tertulliano ricorda le « eleganti buffonerie dei Lentuli e degli Ostilii » (6) e il titolo di alcune rappresentazioni, quali

(1) *Apolog.* cap. 9, 15; 38.
(2) *De spect.* c. 2.
(3) *Ibid.*
(4) *De idol.,* 13.
(5) *Apolog.* c. 15. Il Waltzing (pag. 182 op. cit.) ricorda che, sotto l'Impero, il mimo e la pantomima soppiantarono quasi interamente la tragedia e la commedia. Quelle rappresentazioni erano d'una immoralità rivoltante; così gli autori cristiani parlano sempre del teatro con disgusto.
(6) *Apolog.* c. 15. Lentulo ed Ostilio, due mimografi dei quali possediamo frammenti e titoli delle rappresentazioni: ved. Schanz, *Gesch. der roem, liter.* III, 2a ed. pag. 45-46. O. Ribbeck, *Scaenic. Roman. fragmenta.*

« Anubi adultero, » – « La luna maschio, » – « Diana sferzata, » – « L'apertura del testamento del defunto Giove » e « I tre Ercoli famelici e derisi, » nelle quali « il disonore degli dèi rallegra e diverte. » [1]

Nel *De Spectaculis* rivela infamie ben più gravi, che non narra compiutamente per non strappare alle « tenebre segreti vergognosi, capaci di insozzare la luce! » [2]

La vita pratica quante contradizioni presentava!: un padre, che ha allevato la figliuola con il più severo ritegno, va a teatro e ve la conduce. [3] I gesti disordinati e i discorsi liberi, che le diranno di buono? La donna cristiana come potrà apprendere il pudore tenendo gli sguardi sui mimi?... il suo cuore si aprirà ancora alla compassione quando sarà sazia del sangue che cola sotto i denti degli animali feroci?... Avrà la pace in fondo all'animo mentre si appassiona per un auriga?... Si ricorderà di Dio dove nulla parla di Dio? [4] No, certo: il teatro, per parlare propriamente, è il santuario di Venere... è consacrato ugualmente a Bacco e questi due demoni dell'ebbrezza e della libidine si accordano fra loro. [5] La donna cristiana dovrebbe perciò astenersi da simili divertimenti: invece ci prende parte ugualmente e là, dimentica dei suoi doveri, diviene facile preda del diavolo. Tertulliano cita l'esempio [6] di quella cristiana, la quale tornò da teatro posseduta da uno spirito maligno. Si tentò di cacciarlo. Qualcuno chiese con minaccia: « Perchè osasti impadronirti di questa donna? » E il demonio con audacia: « Ben avevo ragione, perchè trovai costei in casa mia. » Rivolto al suo uditorio, il nostro africano narra il terrificante episodio di un'altra donna, la quale morì pochi giorni dopo d'avere assistito a uno spettacolo teatrale. Durante

(1) *Apolog.* c. 15. « Dispicite Lentulorum et Hostiliorum venustates, utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis rideatis: Moechum Anubim, et Masculum Lunam, et Dianam flagellatam, et Iovis mortui testamentum recitatum, et tres Hercules famelicos irrisos... etc. »

(2) *De spect.* c. 15.

(3) *Ibid.* c. 21.

(4) *Ibid.* c 25.

(5) *Ibid.* c. 10. « Theatrum proprie sacrarium Veneris est..... Sed Veneri et Libero convenit. Duo ista daemonia conspirata et coniurata inter se sunt, ebrietatis et libidinis. Itaque theatrum Veneris, Liberi quoque domus est. »

(6) *Ibid.* c. 26: « Nam et exemplum accidit, Domino teste, eius mulieris quae theatrum adiit, et inde cum daemonio rediit. Itaque in exorcismo cum oneraretur immundus spiritus, quod ausus esset fidelem aggredi, constanter: iustissime quidem, inquit, feci: in meo eam inveni. »

l'agonia il nome dell'attore che aveva visto, più volte risonò alle sue orecchie. [1]

Un altro aspetto della psiche femminile è rilevato da Tertulliano: la passione per gli attori, per i commedianti ed i gladiatori, i quali, mediante la bellezza, le cicatrici e le ferite, ottenevano facilmente ogni favore. [2] Strana contradizione: questa gente, tanto cara al pubblico, è esclusa da qualunque carica! Perciò i pagani indirettamente vengono a riconoscere l'azione corruttrice degli spettacoli, perchè: « amant quos multant, depretiant quos probant, artem magnificant, artificem notant. » [3]

A Cartagine, in modo speciale, artisti di qualunque ordine destavano entusiasmo e, come se gli applausi non bastassero, i poeti magnificavano i loro meriti. Questa tradizione si perpetua fin sotto i Vandali: ne sono una prova i versi di Luxorio, [4] inclusi nell' « Antologia latina. » Questo poeta esalta, in un verso sonoro, un..... cacciatore negro d'Egitto:

..... Vivet fama tui post te longaeva decoris
Atque tuum nomen semper Karthago loquetur.

L'anfiteatro, lo stadio e il circo manifestavano invece la forza fisica degli individui: ora è un auriga in corsa, che « turba tante anime, che accende tanti furori, che eccita tante emozioni diverse: » [5] ora sono i gladiatori alle prese cogli animali feroci o condannati a combattere con i loro simili, [6] vittime destinate ai piaceri della moltitudine. [7]

Nel pubblico si formano fazioni; ognuno prende parte per il suo prediletto: quale agitazione, quale tumulto! Quanta ansietà per il vincitore! Il pretore è troppo lento per l'impazienza di ogni persona; si grida, si bestemmia, si bisticcia. [8] Intanto i feriti soccombono. « Io vidi poco fa, ricorda Tertulliano, [9] Attis mutilato, quel famoso dio di Pessinunte e vidi pure un tale, che rappresentava

(1) *De spet.* c. 26.
(2) *Ibid.* c. 22, 25.
(3) *Ibid.* c. 22.
(4) *Antholog. lat.* (pars prior A. Riese, fasc. I, . Salmas. p. 278; Luxorio, n. 353, 354 ed altri).
(5) *De spect.* 23: «..... auriga ille tot animarum inquietator, tot furiarum minister...., »
(6) *Ibid.* 25; *Ad martyras,* 5.
(7) *Ibid.* 19.
(8) *Ibid.* 16.
(9) *Apolog.* 15.

Ercole, bruciato vivo. Risi pure, negli intermezzi crudeli del mezzogiorno, di Mercurio che saggiava i morti con un ferro rovente e vidi il fratello di Giove, armato di martello, condurre via i cadaveri dei gladiatori... » Mentre nell'arena la gente moriva, sui gradini del circo s'annodavano le relazioni galanti, perchè l'uomo poteva trascorrere lunghe e felici ore accanto a una donna ammirata e bella. Tertulliano e Clemente Alessandrino hanno rivelato questo fatto con arte cruda, piena di verismo, che richiama alla mente alcune eleganti elegie di Ovidio (1) nelle quali tutte le galanterie dell'uomo verso la donna, che le sta vicino al circo, sono descritte con cura minuta. Egli le aggiusta il cuscino, le procura uno sgabello, le fa vento, la protegge contro gli importuni, condivide le simpatie per l'auriga al quale ella s'interessa maggiormente. Questa descrizione è un leggiadro commento alle brevi frasi, già riportate del *De spectaculis,* e anima d'intensa vita le rovine dell'anfiteatro e dello stadio di Cartagine, ancora sopravvissute alla passata grandezza. Pertanto la vera cristiana deve condannare non solo la passione per i frivoli divertimenti, ma rinunziare agli spettacoli: essi non convengono alla sua modestia, alla sua verecondia e alla sua pudicizia, *(modestia, verecundia* et *pudicitia)* tre virtù sorelle alle quali Tertulliano dà grandissima importanza.

Lo sforzo che chiede alla donna non è piccolo e non era compreso dai pagani, per i quali la privazione, che i cristiani s'imponevano dei divertimenti, era un modo di « disprezzare più facilmente la vita, spezzando tutti i vincoli che potevano incatenarli ad essa. » (2)

Tertulliano non presentì una possibile epurazione del teatro e, chiedendosi quali divertimenti convengano ai cristiani, concede i soli godimenti dello spirito. Riconosce che la natura umana ha bisogno di distrazioni, di sollievi e, come tali, addita i piaceri numerosi e vari che Dio ha dato all'uomo: la rivelazione della verità, la conoscenza delle proprie colpe e il perdono dei delitti commessi. (3) A poco a poco l'entusiasmo lo trascina verso un'eloquenza schietta e possente: « Qual piacere più grande – egli esclama – che il disgusto del piacere stesso, che il disprezzo del mondo intero, che il godimento della vera libertà, che la calma d'una buona coscienza?... Qual soddisfazione più dolce che calpestare

(1) *Ars am.* I, 135 segg.; III, 2.
(2) *De spect.* I.
(3) *Ibid.* 29.

gli dèi pagani, scacciare i demoni, avere il dono delle guarigioni miracolose?... Ecco i piaceri dei cristiani, ecco i loro spettacoli innocenti, perpetui, gratuiti. [1] A queste parole i pagani oppongono che le scienze e la poesia allietano, e allora Tertulliano accenna ad un inizio di letterarura cristiana dicendo: [2] « Ebbene, noi pure abbiamo assai belli monumenti letterari, abbastanza versi, abbastanza massime, cantiche e cori sacri... Volete combattimenti e lotte? Il cristianesimo ne offre gran numero. Qui l'impudicizia è rovesciata dalla castità, là la perfidia è immolata dalla fede; altrove la crudeltà è addolcita dalla misericordia, altrove l'insolenza è velata dalla modestia. Ecco quali sono i nostri combattimenti e le nostre corone! »

Tertulliano ha descritto con tale realismo gli spettacoli, ha sentito con tale intensità l'entusiasmo della folla, da far capire che ha condiviso la passione per i divertimenti in generale, passione che oggi rinnega e condanna; e la condanna raggiunge la nota più acuta e acquista l'amarezza dell'ironia, cara al nostro, quando egl trasporta la follìa degli spettacoli dalla terra al cielo, nel giorno del giudizio eterno.

Soltanto allora gli attori tragici urleranno in modo straziante e lamentevole la loro sfortuna, soltanto allora i buffoni si riconosceranno nelle fiamme, gli aurighi attireranno gli sguardi, seduti su ignei cocchi e i gladiatori cadranno, non più vittime dei giavellotti del ginnasio, ma dei dardi infocati del cielo!

E l'immensa visione di questo spettacolo è trasfusa in questo eloquente periodo, che bisogna leggere in latino per sentirlo: [3] « Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer? Quid rideam? Ubi gaudeam? Ubi exsultem, spectans tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Iove et suis ipsis testibus in imis tenebris congemiscentes! Item praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra christianos liquescentes! Quos praeterca sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanthi nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes!... Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit, nec

(1) *De spect.* 29.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.* 30.

auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt? Credo, circo et utraque cavea, et omni studio gratiora. »

Così si chiude il libro « De spectaculis » destinato, come dicemmo, esclusivamente ai cristiani per dare loro consigli ed ammonimenti. In esso palpita la vita pagana in tutta la brutale esteriorità dei suoi godimenti e, in germe, si può presumere quale ideale Tertulliano propugnerà per l'umanità in genere e per la donna in ispecie. Essa dovrà armonizzare i suoi costumi con una vita altamente spirituale.

γ) Ai banchetti la donna interveniva liberamente, non più seduta vicino al marito, secondo l'uso romano antico, ma sdraiata fra i convitati: beveva con loro, ascoltava la musica e guardava volentieri le danze licenziose che la distraevano. Tertulliano accenna (1) alla dolorosa situazione di una moglie cristiana che è costretta a partecipare ad una di queste feste, proprio in un giorno di digiuno, nel quale il marito ha voluto convitare gli amici a banchetto. Quanti malumori e quanti malintesi dovevano nascere ogni giorno e rinnovarsi ogni momento nelle famiglie di religione diversa!

Clemente Alessandrino descrive (2) lungamente i banchetti e dà le norme per comportarsi a tavola in modo educato: in relazione alle donne dice che « se una necessità le costringe ad intervenire devono essere totalmente ricoperte, all'esterno dall'abito, all'interno dal pudore. » Accanto a queste riunioni private v'erano i banchetti pubblici: a quelli di Serapide, Tertulliano fa allusione scherzosamente (3) quando dice che i « fornelli fiammeggiavano così chiaramente che i pompieri dovrebbero vegliare per tema d'incendio! »

I tre grandi divertimenti della donna a Cartagine erano dunque gli spettacoli, le feste religiose ed i banchetti: essi formavano le loro distrazioni predilette, perchè lusingavano la civetteria, il desiderio di mostrarsi e di piacere.

I rimproveri di Tertulliano e degli altri apologeti cristiani diedero buoni risultati? Non pare. Gli scrittori posteriori hanno continuato sullo stesso tono, ma il miglioramento non si è mai prodotto, forse perchè questi difetti sono inerenti all'indole femminile. La donna può modificarsi, ma non può sopprimere ciò che la natura le ha dato: il naturalissimo istinto di piacere. Esso esisterà sempre,

(1) *Ad uxor.* II, 4.
(2) *Paed.* II, 7.
(3) *Apol.* 39: « Ad umum cenae Serapicae sparteoli excitabuntur... »

insieme con l'arte di ornarsi e di affascinare. Nell'età moderna questa tattica di civetteria e d'astuzia traspare in modo meno grossolano, perchè l'educazione, l'istruzione ed il ritegno danno ad essa maggiore signorilità; ma v'è sempre.

II. Rilassamento del vincolo matrimoniale.

Fin dai primi capitoli dell'*Apologetico*, Tertulliano rivela due grandi mali della società cartaginese: la rovina del matrimonio e la frequenza del divorzio.

Per fare intendere fino a qual grado questa funesta piaga s'era diffusa, contrappone l'unione coniugale del suo tempo a quella, semplice ed austera, degli antichi, e a quella dei cristiani, che l'hanno rinnovellata mediante la loro vita e la loro fede. Perciò il suo rimpianto non è inutile in quanto, notato il vizio, propone il rimedio: farsi cristiano, perchè chi ammette le credenze della nuova religione è costretto a divenire migliore, per il timore d'un supplizio eterno e per la speranza di un'eterna felicità. (1)

Che è divenuta « quell'antica beatitudine dei matrimoni, felice conseguenza dei costumi, in grazia della quale per circa 600 anni neppure una casa conobbe il divorzio? » (2) Oggi al contrario le donne sono cariche di gioielli e sposano per... divorziare in quanto il repudio « iam votum est, quasi matrimonii fructus. » (3)

Poeti e moralisti, prima di Tertulliano, avevano mostrato che nell'età imperiale il matrimonio era un capriccio che il caso annodava e l'incostanza disgiungeva: Marziale e Giovenale parlano (4) come di cosa comune di otto o dieci matrimoni e Seneca (5) osserva, come fosse cosa normale, che illustri e nobili matrone computassero i loro anni non dal numero dei consoli, ma dei mariti, perchè il divorzio le faceva passare con facilità a nuove nozze.

Ai mali presenti Tertulliano oppone alcuni principii fondamentali

(1) *Apol.* 49.

(2) *Ibid.* 6. Aulo Gellio, 4, 3, tramanda che il primo divorzio fu quello di Spurio Carvilio Ruga nell'anno 523 di Roma. Tertulliano ripete lo stesso accenno nel *De monog.*, 9.

(3) *Ibid.*

(4) Mart. vi, 7; Giov. vi, 20: « Sic fiunt octo mariti quinque per autumnos. »

(5) Senec. *De benefic.* iii, 16: « Numquid iam ullo repudio erubescit, postquam inlustres quaedam ac nobiles feminae non consulum numero, sed maritorum annos suos computant et exeunt matrimonii causa, nubunt repudii? »

della vita cristiana, misconosciuta e calunniata; i fedeli vivono strettamente uniti in spirito ed animo e non esitano a condividere i loro beni con gli altri, ma rompono la comunità precisamente dove i pagani la praticano: tutto fra loro è comune, tranne le spose. (1) Il cristiano non cambia donna, anzi è uomo solo per sua moglie, perchè l'anima sua è cieca (2) alla passione. Protetto dal vizio e da ogni eccesso dopo il matrimonio, mediante una vigilante e costante castità, vive tranquillo senza angoscie e timori. Così dicono pure gli altri apologeti precedenti a Tertulliano, come Giustino, (3) Atenagora; (4) e Clemente Alessandrino, (5) rievocando alcuni versi di Apollonide, (6) dimostra la dignità del matrimonio, che dà gioie vere e purissime.

Questi fuggevoli accenni dell'*Apologetico* sfiorano un argomento che ha interessato grandemente Tertulliano: egli ha parlato molto, con accenti diversi e discordanti, del matrimonio. Il suo pensiero non si può tuttavia cogliere compiutamente, perchè varie ragioni contribuirono a non lasciargli svolgere le sue riflessioni: 1ª la fede o credenza nell'imminente fine del mondo; 2ª lo sdegno che risentiva per quelle che chiamava « opere della carne; » 3ª la ricerca della propria salvezza nell'innalzarsi il più possibile alle cose divine. È però agevole notare che, fin da giovane, prima della conversione, sentiva repulsione per il matrimonio. Secondo la testimonianza di Gerolamo, (7) avrebbe scritto allora un libello sulle « nuptiarum angustiae » forse di poca importanza per il contenuto, ma notevole per comprendere l'anima di Tertulliano. È il primo albore d'una idea che occuperà in seguito il suo spirito e che, ingigantendosi e precisandosi, assumerà proporzioni rigoristiche paradossali. Il Guignebert (8) crede che in quest'operetta perduta Tertulliano doveva svolgere argomenti analoghi a quelli mistici e molto realistici che facevano valere gli avversari cristiani del

(1) *Apol.* 39: « Omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores: in isto loco consortium solvimus, in quo solo ceteri homines consortium exercent... »

(2) *Apol.* 46: « Christianus uxori suae soli masculus nascitur... » « At Christianus salvis oculis feminam videt, animo adversus libidinem caecus est. »

(3) I *Apolog.* 29, 1.

(4) *Suppl.* 33.

(5) *Paed.* III, 12.

(6) *Framm.* (Trag. Graec. Frag. Nauck. pag. 825).

(7) *Adv. Iovin.* I, 13: « Non est huius loci nuptiarum angustias describere et quasi in communibus locis rhetorico exsultare sermone... Certe et Tertullianus, cum esset adhuc adulescens, lusit in hac materia. »

(8) Cfr. la nota a p. 282 dell'opera: *Tertullien, Étude sur ses sentiments* etc.

matrimonio. L'ipotesi è ardita perchè il libretto, scritto mentre era ancora pagano, non poteva certo ispirarsi a idee e a concetti che penetrarono in seguito nel suo spirito. Pertanto, poichè è necessario svolgere un po' diffusamente i concetti di Tertulliano sul matrimonio, la prima domanda che sorge spontanea è la seguente: il rigorismo, che portò il nostro africano in un certo punto dell'opera sua alla negazione delle nozze, [1] è un riflesso di esperienze intime della sua vita o è un'utopia bizzarra del suo spirito idealista?

I fatti della sua vita (pochi sono noti) smentirebbero l'avversione alle nozze, anzi svelerebbero una natura passionata e sensuale. Gli scritti manifestano una continua lotta contro le passioni: Tertulliano combatte perchè ha amato molto e male, se stiamo alla frase: « sono quello stesso uomo che commise un tempo adulterii io, che mi sforzo d'essere continente. » [2] Egli ha sentito terribilmente la gioia del vivere materiale, come lo provano le descrizioni minute ed esperte del mondo femminile e dei divertimenti pagani.

« Più tardi – osserva il Monceaux [3] – ha un bel maledire il piacere, lo malediva con tanta compiacenza che evidentemente si rimproverava di rimpiangerlo un poco, ciò che è ancora un modo d'amare. »

Quale l'origine delle idee di Tertulliano sul matrimonio? Il Guignebert [4] si è posto il quesito e crede scorgere nei suoi scritti due fonti diverse, l'una rappresentata dal dogma stesso della Chiesa e da una tradizione assai salda nel 2° secolo, l'altra da una tendenza, che non risale a Tertulliano, ma che è del tutto conforme al suo carattere, il quale lo portava ad esagerare dogmi e tradizioni nel senso dell'austerità. Osserva che il cristianesimo primitivo non ama il matrimonio e che Tertulliano commenta quasi Paolo quando dice che la castità assoluta è più gradita a Dio del matrimonio stesso. [5]

Altrove lo zelante africano è costretto a dichiarare che il matrimonio non è vietato, anzi è un bene; [6] ma accanto a questo

(1) *De exhort. cast.*, 9.

(2) *De resurrect. carn.*, 59: « Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. » *De poenit.*, 4: « Peccator, mei similis, immo me minor; ego enim praestantiam in delictis meis agnosco. »

(3) *Hist. litt. de l'Afr. Chrét.* vol. I, pag. 191.

(4) GUIGNEBERT, *Tertullien*, pag. 281.

(5) Sempre op. cit. del GUIGNEBERT e: *Ad ux.* I, 3; *Adv. Marc.* V, 7 e 15; *De pud.* 15.

(6) *Adv. Marc.* I, 29; V, 7; V, 15; *Ad ux.* I, 2; e I, 3.

bene ve n'è uno più elevato: non sposare, o se si è sposati, conservare nel matrimonio una purezza assoluta. (1) Ecco per lui l'idèale del vero cristano. Il Guignebert dice in seguito che Tertulliano è andato oltre: s'è sforzato di porre il matrimonio tra le più basse opere dei bruti; a forza d'intransigenza e di violenza ha esagerato il pudore cristiano. (2) Tale è, in riassunto, il pensiero del dotto francese al quale tuttavia non aderisco compiutamente. Mi sembra che per giudicare serenamente la questione bisogna seguire il pensiero del nostro scrittore di pari passo con la cronologia delle sue opere: così si potrà cogliere l'evoluzione progressiva dei suoi concetti e, anticipando un'affermazione che deriverà dall'analisi, si vedrà che Tertulliano, poco favorevole fin da pagano al matrimonio, verrà giudicandolo con progressiva severità a mano a mano che le idee montaniste troveranno rispondenza nel suo spirito. Nonostante combatta, in un eccesso di rigore, le prime nozze, Tertulliano opera essenzialmente come moralista quando reagisce contro il rilassamento del costume e la dissoluzione della famiglia, e forse anche per questa ragione d'ordine morale abbracciò con tanto entusiasmo il cristianesimo, nel quale scorgeva una dottrina atta a redimere l'umanità. E per salire in alto, sempre più in alto, divenne montanista e poi tertullianista. Perciò la progressiva evoluzione delle idee di Tertulliano relativamente alla donna, alla vergine, alla vedova ed al matrimonio, evoluzione non priva di contraddizioni, si può seguire progressivamente con l'esame cronologico degli scritti.

Il matrimonio è per Tertulliano il logico epilogo d'una viva simpatia? Quale sentimento spinge a questa unione? Se fosse amore egli non dovrebbe risentire tanta antipatia per esso. Ma la concezione del matrimonio per amore è diversa negli antichi: fra i pagani (3) l'amore ispirato da una donna non era ben visto quando si trattava del matrimonio; era considerato come l'opera di Venere lubrica, come una follia che non poteva comprendersi che in un legame illecito. Tertulliano deve avere sentito in modo simile: o meglio, non sapendo distinguere l'amore buono da quello vietato, ha eguagliato l'uno all'altro.

Nella teoria, che traspare dagli scritti, si direbbe che vuole vietare

(1) *Ad ux.* I, 5; *Adv. Marc.* I, 25; V, 15.
(2) Cfr. *De exhort. cast.; De pudicit.; De monog.*
(3) Marquardt et Mommsen. *Vie privée,* t. I, pag. 81; Guignebert, op. cit. pag. 296.

l' amore, quell'amore che può nascere da un incontro, da una conversazione. Infatti vuole che le giovinette vadano velate, (1) perchè il velo « protegga la loro verginità vera, intera e pura, contro gli impeti della tentazione, contro i dardi dello scandalo... » Perciò nei suoi scritti non si soffermerà ad esaltare con accenti delicati le nozze, vanto dell'umanità, se intese dignitosamente, ma userà spesse volte un linguaggio crudo, aspro, brutale, intonato ad un realismo deprimente, se si astrae dal bellissimo elogio del matrimonio fra cristiani. (2)

Nell'*Apologetico*, dopo d'avere lamentato il rilassamento del vincolo coniugale e rilevata la troppa frequenza del divorzio, ha ritratto il quadro delle innocenti costumanze dei cristiani: ciò gli ha dato agio di reagire contro le accuse diffuse intorno ad essi e di introdurre il lettore nell'ambito della società pagana e cristiana.

Basti per ora avere rilevato questo suo atteggiamento ostile contro l'istituzione del matrimonio: il progressivo esame cronologico degli scritti posteriori fornirà, fra breve, col *De cultu feminarum* e l'*Ad uxorem* un nuovo contributo d'idee e di concetti.

Nell'*Apologetico* ancora, nell'*Ad martyras* e nel *De patientia* comincia a parlare delle virtù che gli sono care e che dovrebbero perciò ornare la « sua donna ideale. »

Sono accenni fuggevoli, ma per noi importanti. Una delle virtù più smaglianti è il pudore. La donna cristiana lo conserva e lo difende fra le sofferenze del martirio, a prezzo del suo sangue e della sua vita: è il bene che adorna di grazia e di rispetto la sua femminilità. I pagani sanno qual pregio le cristiane annettono alla castità e perciò, togliendogliela, fanno uso di un raffinato spirito di malvagità. Ma la difesa che la cristiana fa del suo pudore, quantunque preferisca perderlo piuttosto di rinunziare alla fede, è così sublime che, anche se ne è privata, essa non è meno pura, anzi è più pura, perchè martire ed eroina.

Tertulliano conferma queste affermazioni in un episodio ricordato nell'*Apologetico:* in Cartagine « un giudice, riconoscendo che la perdita del pudore è per i cristiani il male più atroce di qualunque castigo e di qualunque morte, ha condannato una cristiana « ad lenonem potius quam ad leonem. » (3) Terribile ironia in questo giuoco di parole! Ma quale sfregio vien fatto alla donna! Essa,

(1) *De virg. vel.* e specialmente il c. 15.
(2) *Ad ux.* II, 9.
(3) *Apol.* 50.

che arrossiva se qualcuno la guardava in modo troppo ardito o sfrontato, fra le risa della folla e dei malvagi, viene privata del bene che ha più caro! Pure, la lotta sostenuta rivela sempre più il fascino che le grandi virtù esercitavano sulle nature ardenti e passionate.

Il Mommsen [1] ha studiato questa procedura contro le cristiane e conferma che, durante le persecuzioni, donne oneste furono, per pena, rinchiuse in case pubbliche.

Egli pensa che, secondo ogni apparenza, non dovette esservi una prescrizione generale in questo senso, ma che tali misure sono da attribuirsi a un eccesso di zelo dei singoli magistrati.

Il pudore non si scompagna da un'altra virtù neccessaria per sopportare le sofferenze: la forza d'animo, che Tertulliano ammira nella donna martire. L'*Ad martyras* è pieno di soavi parole: è la sola volta che Tertulliano sa trovare accenti di dolcezza egli, il duro africano.

Lo spettacolo di tante sofferenze sopportate con tanto coraggio gli ha suggerito le belle espressioni per i martiri. Li prepara infatti, gradatamente, al martirio e al distacco dal mondo, anzi mette in luce i salutari effetti del carcere.

A tale scopo paragona la vita del mondo a quella della prigione e fa notare che lo spirito guadagna assai più del corpo. « La carne, egli dice, [2] grazie alla sollecitudine della Chiesa e alla carità dei fratelli, non manca di nulla. Lo spirito, al contrario, trae grandi vantaggi per la fede. Non si vedono più gli dèi falsi, le loro immagini, non si assiste ad alcuna festa; il carcere assume l'aspetto d'una palestra, dalla quale il martire deve uscire per sostenere un buon combattimento. Dio sarà il suo giudice e l'eternità sarà la sua ricompensa. Forse la carne potrà temere la spada, la croce, la ferocia delle bestie, le torture del fuoco e la raffinata crudeltà dei carnefici, ma i martiri devono ricordare che l'amore della gloria ha fatto sopportare con calma e ricercare quelle stesse torture « non solo dagli uomini, ma dalle donne per apprendervi, o sorelle amatissime, a essere degne del vostro sesso. » [3] Tertulliano ricorda in seguito, per correlazione d'idee, l'eroismo di Lucrezia e di Didone, due figure di donne ch'egli rievoca spesso e volentieri. In questo passo ammette a priori la dignità del sesso femminile, ciò

(1) *Droit pénal romain,* III, pag. 299.
(2) *Ad martyr.* 2, 3.
(3) *Ad martyr.* 4: «... nec a viris tantum, sed etiam a feminis, ut vos quoque, benedictae, sexui vestro respondeatis. »

che rappresenta, in bocca a Tertulliano misogino, un elogio rarissimo; ma lascia intendere che la donna potrà godere di questo vanto soltanto se aspirerà alla vera gloria, a quella che non ama mostrarsi, ma starsene misconosciuta, e se saprà, con animo forte e pudico, sopportare il martirio e disprezzare il mondo.

Altra virtù altissima che la donna dovrebbe possedere è la pazienza. Intorno ad essa Tertulliano scrisse un libro, il quale contrasta singolarmente con gli ultimi suoi scritti montanisti, arroganti ed intransigenti, perchè è pieno di moderazione e di mitezza.

Il lettore, che conosce l'impetuoso carattere di Tertulliano, si stupisce e pensa che, per scrivere un simile trattato, non solo dovette compiere un grandissimo sforzo su se stesso, ma, per sapere suggerire consigli così giusti e temperati, dovette intravvedere e presentire le soavi dolcezze di chi sa mantenersi paziente.

All'inizio del libretto, che prendo brevemente in esame, perchè ha relazione con la donna, Tertulliano si meraviglia della sua temerità. Come potrà comporre un simile trattato egli, il più impaziente di tutti gli uomini?... [1] Avrà per lo meno, la consolazione d'intrattenersi d'un bene che non gli è dato di godere e ne parlerà come quegli ammalati che non sanno tacere i vantaggi della salute ormai perduta. Svolge gli esempi mirabili della pazienza divina, poi considera i danni prodotti dall'impazienza, che è la fonte di ogni male. [2] L'impazienza perdette infatti l'angelo, la donna e poi l'uomo; si diviene adulteri perchè si cede agli assalti della voluttà; la donna vende il suo pudore in quanto è spinta dall'impazienza, mentre avrebbe dovuto disprezzare il guadagno. Perciò « malum impatientia est boni. Nemo impudicus non impatiens pudicitiae, et improbus probitatis, et impius pietatis et inquietus quietis. Ut malus unusquisque fiat, bonus perseverare non poterit. » [3]

La donna se ha dunque chiaramente impresso nella mente e nel cuore l'ideale del bene, con il sussidio della pazienza, continuerà nella retta via e potrà essere felice. Ma la pazienza, per affermarsi deve vincere numerosi ostacoli: prima di tutto l'amore eccessivo del guadagno. [4] I pagani, in relazione a questo male,

(1) *De pat.* 1 · « Confiteor ad Dominum Deum, satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausum, cui praestandae idoneus omnino non sim..... »

(2) *Ibid.* 3, 4.

(3) *Ibid.* 5.

(4) *Ibid.* 5, 6.

manifestano continuamente la loro impazienza: spinti dal desiderio del guadagno affrontano sui mari i pericoli lucrativi del commercio, perorano nel foro cause dinnanzi alle quali indietreggerebbero i più perversi, vendono i loro corpi al pugilato o al campo, infine, simili a bestie feroci, rubano o assassinano lungo la strada.

La cristiana non deve perciò dare soverchia importanza ai beni materiali: Tertulliano dice chiaramente (1) che non si deve sacrificare la nostra anima al denaro, ma il danaro alla nostra anima, sia col dare spontaneamente, sia col perdere pazientemente. Di qui deriva che la carità, la quale formerà, come vedremo in seguito, una delle occupazioni quotidiane della donna cristiana, deve essere fatta volentieri, senza rimpianti. Il secondo ostacolo che impedisce il trionfo della pazienza è l'amor proprio, il quale reagisce contro la malvagità. (2)

Qual sussidio reca la pazienza? Tertulliano osserva che quando l'insulto, vibrato dalla lingua o dalla mano, viene ad incontrare la pazienza, rassomiglia alla freccia che si spunta o si frange contro una rupe impenetrabile. Il dardo cade a terra senza ferire e, qualche volta, rimbalza contro l'imprudente che l'ha lanciato. Indaga con senso psicologico esperto l'animo di colui che offende: questi, evidentemente, cerca di ferire con l'intenzione di fare del male, perchè il piacere dell'aggressore è nel dolore che cagiona. Ma se tu – prosegue Tertulliano – (3) con la fermezza dell'animo gli togli questo vantaggio, è giuocoforza che il dolore ricada su di lui, in quanto ha perduto il frutto che si riprometteva. Allora, non solamente ti ritiri senza ferita – ciò che potrebbe bastarti – ma hai, per giunta, il piacere d'avere delusa la speranza del tuo antagonista e di esserti difeso per mezzo del suo dolore. Ecco l'utilità della pazienza. (4)

(1) *De pat.* 7: « Nos vero secundum diversitatem, qua cum illis sumus, non animam pro pecunia, sed pecuniam pro anima deponere convenit, seu sponte in largiendo, seu patienter in amittendo. »

(2) *Ibid.* 8.

(3) *De pat.* 8: « Nam omnis iniuria, seu lingua, seu manu incussa, cum patientiam offenderit, eodem exitu dispungetur, quo telum aliquod in petra constantissimae duritiae libratum, et obtusum. Concidet enim ibidem irrita opera et infructuosa, et nonnunquam repercussum in eum, qui emisit, reciproco impetu saeviet. Nempe idcirco quis te laedit, ut doleas: quia fructus laedentis in dolore laesi est. »

(4) *Ibid.*: « Ergo cum fructum eius everteris non dolendo, ipse doleat necesse est amissione fructus sui: tunc tu non modo illaesus abis, quod etiam solum tibi sufficit, sed insuper adversarii tui et frustratione oblectatus, et dolore defensus. Haec est patientiae utilitas et voluptas. »

Così la donna non dovrà reagire contro l'insulto mediante parole volgari od atti vivaci, ma dovrà sopportarlo dignitosamente.

Il terzo ostacolo è il cieco amore dei nostri simili. (1) La morte di qualche persona cara ci trova inconsolabili, mentre non dobbiamo fare come i pagani, i quali piangono senza speranza, ma consolarci al pensiero che i morti ci precedono in un mondo migliore.

L'ultimo ostacolo dovuto allo stimolo dell'impazienza è il desiderio della vendetta. (2) Essa è però la soddisfazione di vana gloria o di malizia, perchè se, di fronte all'errore, la vendetta sembra una consolazione dell'oltraggio, di fronte alla verità, non è che la reazione della cattiveria. Perciò, non solo la vendetta, ma l'idea sola di essa dovrà sempre essere respinta come una bassezza vergognosa. Dopo mostrati gli inconvenienti dell'impazienza, l'autore rivela le beatitudini ripromesse dalla pazienza: (3) essa impara il perdono, prepara il ritorno dello sposo infedele alla moglie rimasta paziente ad attenderlo e che gli ripromette buona accoglienza. Procura gran bene ad entrambi, perchè mentre impedisce all'uno di cadere nell'adulterio, corregge l'altro dal vizio.

Accanto a questa pazienza morale, Tertulliano parla di una pazienza corporale la quale contribuisce, nei suoi gradi più eminenti, alla santità, perchè frena la vedova, tocca, con la sua grazia, la vergine e ci innalza ad una castità perfetta. (4) E tutti i vantaggi di questa virtù vengono riassunti in una bella frase: « La pazienza – dice – (5) « fidem munit, pacem gubernat, dilectionem adiuvat, humilitatem instruit, poenitentiam exspectat, exomologesin adsignat, carnem regit, spiritum servat, linguam frenat, manum continet, temptationes inculcat, scandala pellit, martyria consummat,

(1) *Ibid.* 9: « Ne illa quidem impatientiae species excusatur, in amissione nostrorum, ubi aliqua doloris patrocinatur assertio... Ergo cum constet de resurrectione mortuorum, vacat dolor mortis, vacat et impatientia doloris. Cur ergo doleas, si perisse non credis? »

(2) *De pat.* 10. « Est et alius summus impatientiae stimulus, ultionis libido, negotium curans aut gloriae, aut malitiae..... »

(3) *De pat.* 12: « Non licet nobis uno die sine patientia manere. At enim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet, quid mirum quod etiam poenitentiae ministrat, solitae lapsis subvenire, cum, disiuncto matrimonio, ex ea tamen causa, qua licet seu viro, seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri, haec exspectat, haec exoptat, haec exorat poenitentiam quandoque inituris salutem. »

(4) *Ibid.* 13..... « Haec et viduam tenet, et virginem adsignat, et voluntarium spadonem ad regna caeli levat. »

(5) *Ibid.* 15.

pauperem consolatur, divitem temperat, infirmum non extendit, valentem non consumit, fidelem delectat, gentilem invitat,..... feminam exornat, virum adprobat; amatur in puero, laudatur in iuvene, suspicitur in sene; in omni sexu, in omni aetate formosa est. »

Rappresenta infine i segni esteriori della pazienza in un viso dolce e pacifico dalla fronte serena e dagli occhi abbassati per modestia. (1)

Di fronte a questa pazienza veramente cristiana Tertulliano ne distingue un'altra falsa, sordida e interessata, suggerita ai pagani dal diavolo. (2) Essa sottomette al potere delle donne mariti vendutisi per una ricca dote o che trafficano il pudore delle loro spose; si condanna, con false dimostrazioni, allo sforzo d'una devozione simulata per cacciare l'eredità di coloro che non hanno figli, asservisce la libertà di molte persone indegne e prostituisce a servizi ignominiosi l'eccellenza di questa virtù.

Questi trattati, che sono venuta esaminando, hanno fornito un prezioso contributo allo studio della donna; da essi traspare la ripugnanza di Tertulliano per i divertimenti profani e la simpatia per virtù come la castità, la forza, la pazienza. In questo modo è spianata in parte la via per intendere la sua polemica contro il lusso delle donne. *(Continua)*

Dott.sa Giovanna Cortellezzi.

(1) *De pat.* 15 «..... Vultus illi tranquillus et placidus, frons pura, nulla maeroris aut irae rugositate contracta; remissa aeque in laetum modum supercilia, oculis humilitate, non infelicitate, deiectis. Os taciturnitatis honore signatum. Color qualis securis et innoxiis.

(2) *Ibid.* 16.

LA « PASSIO SS. PERPETUAE ET FELICITATIS. »

Introduzione.

La *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* è senza dubbio uno dei più venerandi e preziosi documenti dell'agiografia cristiana dei primi secoli, la più fulgida gemma forse di quella corona di piccoli capolavori che sono gli *Acta martyrum*.

Di quanta venerazione e di qual singolarissimo culto fossero oggetto già per le comunità cristiane contemporanee ed immediatamente posteriori le due principali eroine da essa illustrate, Perpetua e Felicita, ci risulta da fatti di incontestabile valore. Sulle loro tombe invero s'elevò a Cartagine una splendida basilica (1) e già sul fine del quarto secolo gli atti del loro martirio, nella ricorrenza del loro anniversario, erano letti in varie Chiese d'Africa: Tertulliano le ricorda nel suo *De anima* (c. 55) e S. Agostino compose in loro onore tre dei suoi Sermoni: *In Natali Martyrum Perpetuae et Felicitatis*. (2) Il loro culto passò ben presto dall'Africa in Italia, tanto che i loro nomi figurarono tosto tra quelli dei più gloriosi martiri nel *Canon Missae;* l'arte stessa concorse ad onorarle, come l'attestano due bei musaici scoperti in Ravenna, raffiguranti le due martiri, Perpetua in elegante paludamento matronale, Felicita in dimesso costume di schiava. (3)

I. Epoca, data e luogo del martirio.

Il loro martirio risale senza dubbio alla persecuzione provocata dall'editto del 202 emanato da Settimio Severo contro la propaganda cristiana, e pare da assegnarsi con assai maggior probabilità al

(1) « Basilicam Maiorem, ubi corpora SS. martyrum Perpetuae et Felicitatis sepulta sunt. » Victor de Vita. *Persecut. Vandal.*, I, 3, 9.

(2) S. August., *Sermones*, 280-282.

(3) Questi due musaici son riprodotti nell'edizione del testo greco di Harris and Gifford: *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas*, London 1891.

successivo anno 203: ciò, in base ad alcuni indizi fornitici dalla *Passio* stessa.

Una chiara testimonianza anzitutto ci è fornita al c. VI, donde si ricava ch'esso ebbe luogo durante il governo interinale del procuratore Flaviano Ilariano, *qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat.* È bensì vero che negli « Atti brevi » (altra redazione latina della *Passio,* di cui tratteremo in seguito) il governatore dinanzi al quale i cristiani compaiono non è già Ilariano, sibbene lo stesso proconsole Minucio Timiniano, ma non è difficile spiegare le due tradizioni, ammettendo che in realtà l'inchiesta sia stata iniziata da Minucio e condotta a termine da Ilariano. [1]

In altro luogo dello stesso capo VI, l'espressione .....*pro salute Imperatorum* al plurale accenna a due Imperatori associati, i quali non sono altri che Severo e Caracalla: ma Caracalla non divenne Augusto che nel 198, e fra il 197 e il 202 non v'ha traccia di persecuzione: bisogna quindi limitarci al 202 o a uno degli anni seguenti e più precisamente al 203, come si ricava da altro accenno della *Passio* al c. VII, dove parlasi delle feste per il *Natalis Getae Caesaris,* cioè per l'anniversario della nomina di Geta a Cesare; e questa nomina è del 198, e siccome tali feste avevano luogo ogni cinque anni, ecco che ci si riporta precisamente al 203. [2]

Incerto ne è pure il giorno: il 2 o il 5 febbraio, secondo il testo greco pervenutoci: il latino non determina data alcuna, ma nulla ci autorizza a ritener errata quella tradizionale della Chiesa, che fissa il martirio delle due Sante alle none di marzo, 7 marzo, data che compare pure nei già citati « Atti brevi » ed anche in uno dei più antichi martirologi, la *Depositio Martyrum,* calendario romano del VI sec. [3] Ne fisseremo adunque la data al 7 marzo 203 dopo Cristo.

Quanto al luogo, nulla ci dice la *Passio* latina: il testo greco ha « ἐν πόλει θουβουρβιτάνων τῇ μικροτέρα » e gli « Atti brevi » *apud Africam, in civitate Thuburbitanorum.* Si tratta di *Thuburbo minus* o *Thuburbium* (odierna *Teburba*), una cittadina che distava, secondo la *Tabula Peutingeriana,* 36 miglia (53 Km. circa) da

(1) V. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne,* pag. 79.

(2) *Ibid.* pag. 71.

(3) « Non. Martias. Perpetuae et Felicitatis, Africae » (*Depos. Martyr.* ed. TH. MOMMSEN, nei *Monumenta Germaniae historica — Auct. antiquiss.* t. IX, pag. 71).

Cartagine. Tale città i due testi ci danno non solo come luogo del martirio, ma altresì come patria delle due martiri.

Orbene, nulla ci vieta di ritener fededegna questa seconda indicazione, cioè che *Thuburbo minus* fosse il luogo di nascita di Perpetua e Felicita, non contraddicendovi affatto la *Passio* latina, anche per questo riguardo priva d'accenni: ma invece è da credere senza dubbio che il luogo del supplizio fu Cartagine, attestandolo parecchi importanti accenni della *Passio*. Tali gli accenni al *carcer castrensis apud amphitheatrum,* al *munus castrense,* al *tribunus,* ecc; che dinotano indubbiamente una sede di guarnigione assai importante, quale in quei dintorni non poteva essere che Cartagine; come pure il fatto di essersi il governatore della Provincia trovato presente agli interrogatori per tutto il tempo della lunga prigionia fino al giorno dell'esecuzione, cosa che non sarebbe stata verisimilmente possibile se il martirio non avesse avuto luogo a Cartagine. (1)

II. Carattere della persecuzione africana.

Passando ora a studiare l'ambiente africano dell'epoca, noi vediamo ch'esso era quanto mai ostile ai Cristiani. Anzi un fatto sorprendente e che si direbbe caratteristico dell'Africa, si è che la persecuzione, iniziatasi, colà come altrove, in forza di rescritti imperiali, non eravi già mantenuta e rinfocolata dalla ferocia dei governatori romani, ma dall'odio implacabile del popolo, così inferocito contro i cristiani da forzare la mano ai governatori stessi e provocarne le sevizie, ricorrendo perfino a tumultuose sommosse in caso di indugi. (2) Tale odio tenace, che parrebbe inesplicabile in popoli come quelli, per natura portati al misticismo e facili ad accogliere le più svariate novità religiose, trasse per l'appunto origine da questa loro mania fanatica più che religiosa, di fronte all'intransigente esclusivismo del Cristianesimo, tendente per sua natura a superare non solo, ma a distruggere gli altri culti: era poi attizzato subdolamente dai numerosi Giudei, invidiosi dei progressi della nuova dottrina, (3) i quali andavano appunto diffondendo attorno ai Cristiani la fama

(1) *Passio,* c. VI-XVIII.

(2) Tertull. *Apolog.* 35: « nec ulli magis depostulatores Christianorum quam vulgus. » Cfr. *ibib.* 7, 37; *Ad Scapulam.* 3.

(3) Tertull., *Apol.* 7: Tot hostes, quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Iudaei. « Synagogas Iudaeorum, fontes persecutionum. » (*Scorpiace,* 10)

delle più abbominevoli pratiche, (incesti, infanticidi, antropofagia) e li denigravano come adoratori del Dio ὀνοκοίτης, cioè « generato dall'asino. » (1)

Già in anni precedenti l'editto di Severo del 202, la plebaglia fanatica erasi sollevata contro di essi e, secondo la testimonianza di Tertulliano, (2) aveva spinto il suo furore fino a violare e distruggere le loro tombe, facendo strazio dei cadaveri, al grido di *Areae non sint!* « Che non vi sian più sepolture per i Cristiani! » La sua furia dovette essere repressa più volte dagli stessi governatori romani, come il proconsole Pertinace prima, e poi lo stesso procuratore Ilariano, in nome del diritto romano, che riconosceva ad ogni luogo adibito a tomba, il carattere di « luogo religioso, » lo dichiarava inalienabile, imprescrittibile e lo difendeva da ogni profanazione.

Questo fatto anzi è di grande importanza, perchè ci attesta la situazione strana e mal definita della Chiesa di fronte all'Impero in quest'epoca: ad un tempo proscritta e tollerata, minacciata nella sua esistenza, nelle sue riunioni di culto e nella sua propaganda da un editto imperiale, e reclamante tuttavia francamente la protezione delle leggi per le sue proprietà e le sue tombe. Tutti i suoi sforzi erano diretti tenacemente ad ottenere un posto al sole della civiltà romana, ma la sua condotta, salvo quella di pochi elementi intransigenti, era moderata e pacifica verso lo Stato; la gran massa dei fedeli, anzichè sfidare il furore del popolo e offrirsi preda volontaria alla persecuzione, seguendo il consiglio del Vangelo, (3) mettevasi al riparo dalla bufera, ogni qual volta poteva farlo senza sacrificio della sua fede. La fuga era consigliata dai capi stessi, e non solo individui isolati, ma intere comunità compravano a prezzo di denaro il silenzio degli ufficiali incaricati della ricerca dei convertiti e dei loro complici: l'ardente e fiero Tertulliano, che in suoi scritti anteriori aveva tollerate queste misure di prudenza, ora, già sotto l'influsso dell'intolleranza montanista, con frasi mordaci ed incisive si scaglia contro queste scappatoie, ch'egli identifica con l'apostasia: « Nescio dolendum an erubescendum sit cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum, inter tabernarios et lanios et fures balneorum et aleones et lenones, christiani quoque

(1) TERTULL. *Apolog.* 3, 7-8, 16, 35; *Ad nation.* I, I, 7, 14.
(2) Id. *Ad Scapulam,* 3.
(3) MATT. 10, 23.

vectigales continentur. » (¹) Ma è pure il grande apologista africano che nello *Scorpiace* ci offre, nello scultorio e rigido suo periodare, il quadro più vigoroso e palpitante della persecuzione scoppiata, dell'accanimento dei pagani scatenati, simili a mute di cani, dell'eroismo indomito dei martiri, nel momento appunto in cui sboccia, fiore più degli altri purpureo e profumato, il martirio di Santa Perpetua e Felicita..... *et nunc in praesentia rerum est medius ardor, ipsa canicula persecutionis... Alios ignis, alios gladius, alios bestiae christianos probaverunt. Alii fustibus interim et ungulis insuper degustata martyria in carcere esuriunt. Nos ipsi, ut lepores, destinata venatio, de longinquo obsidemur.* (²) Oggidì, egli dice, noi siamo nel vero fuoco della persecuzione. Questi hanno provato le fiamme, quelli la spada, altri le fauci delle belve. Ve n'ha che, avendo pregustato il martirio sotto le verghe e le unghie di ferro, ora l'agognano nel fondo d'un carcere. Noi stessi ci sentiamo presi di mira da lungi, come lepri destinate a cadere sotto i colpi del cacciatore.

In questa cornice grandiosa, in questo sfondo balenante di fiamme e vermiglio di sangue, orrido di stragi e di macabre orgie

(¹) TERT. *de fuga in persec.* 13 L'OEHLER in luogo di *lanios* conserva la lez. *ianeos* del B. RENANO (cod. Hirsaugiensis), annotando:.... ianeos, quos interpretor homines alienorum marsupiorum amatores..... qui ad portas et circum ianuas aedium fere versantur (vol. I, pag. 490). Riguardo ai *beneficiarii* e ai *curiosi*, riporto qui a schiarimento la nota del RIGAULT (apud OEHLER I, p. 489-490): « beneficiariorum et curiosorum: Beneficiarii dicebantur milites beneficio principis adsumpti ad officia seu ministeria certa. Itaque apparebant principi mandatis exsequendis. Ex eorum schola seu corpore erant *curiosi*, cursus publici curae praepositi, qui et stationarii dicebantur, per stationes dispositi. Iis autem inter cetera hoc muneris iniungit lex prima C. de Curiosis « ut crimina iudicibus nuntianda meminerint. » Ergo reorum nomina requirebant et deferebant, ipsos reos sistebant tribunalibus et iudicio. Vetus Historia passionis Fructuosi episcopi: « Direxerunt beneficiarii in domum eius; » et paulo post: « Cui milites dixerunt: « Veni, praeses te accersit » sqq. Scriptor anonymus vitae Chrysostomi apud Suidam: « ἑλκὸμενος ὑπὸ τοῦ κουριόσου τῆς πὸλεως » et apud EUSEB. *Hist. Eccl.* IX. 9: « Βενεφικαρίων ὕβρεις καὶ σεισμοί. » Huiusmodi autem officia tandem in praevaricationes et rapinas et concussiones degeneravere, conniventibus plerumque hominum improbitati beneficiariis et curiosis. Nam et ipsi pensionibus annuis aut menstruis corrupti, tabernariorum, ganeonum, furum, lenonum scelera dissimulabant, ita ut domi servarent matriculas turpium huiusmodi pactionum. Cum igitur et in Christianos mandata principum sive proconsulum aut praesidum tamquam in facinorosos atrocia exsequerentur, tandem et istis Christiani quoque pecunias pactis pensionibus numerare coeperunt. Hoc Septimius (scil. Tertullianus) nomini Christiano turpe ac pudendum esse ait, in matricibus beneficiariorum et curiosorum inter ganeones et fures et tabernarios et lenones Christianos quoque vectigales censeri. »

(²) TERTULL. *Scorpiace,* 1.

struggitrici di una plebe fanatica, ma insieme fulgido d'innumeri eroismi e d'ardimenti mirabili, in questo epico quadro, dico, noi dobbiamo porre le due sublimi figure delle nostre martiri, e allora anche maggior fascino acquisteranno ai nostri occhi le pagine di questa « Passio, » fra le più preziose certo che l'antichità ci abbia trasmesse.

III. Com'è costituita la « Passio ».

La « Passio » risulta evidentemente di tre parti distinte:

1ª Un racconto autobiografico di Perpetua, specie di memorie personali dettate dalla martire stessa, *manu sua et suo sensu,* come dice il testo, nelle quali essa narra la sua cattura e la sua dimora in carcere, le sue impressioni, i suoi tormenti e le sue gioie. le penose lotte con il padre, le sue visioni. Comprende il lungo tratto dal capo III al X, alla fine del quale esplicitamente affida ad altri l'incarico di narrare l'imminente martirio: *hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat.*

2ª Un breve racconto di Saturo, anch'esso dato come autentico dal narratore della *Passio,* in cui è descritta una visione del martire.

3ª La parte scritta dal redattore o compilatore della *Passio,* un anonimo contemporaneo, indubbiamente imbevuto dell'eresia montanista, che si volle identificare con Tertulliano, data la forte somiglianza che vi si riscontra con lo stile del grande apologeta cartaginese.

Osserviamo di passaggio esser questa una vana ipotesi: anzitutto egli, che pur è uso di rinviare sovente alle sue opere precedenti, non menziona mai come sua la *Passio:* poi, nell'unico luogo in cui la ricorda (*De anima*, V), dove dice... *Quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit...* commette un errore, attribuendo a Perpetua ciò che invece vien narrrato da Saturo nella sua visione.

Orbene, non è verosimile che egli, citando se stesso, e tanto più in un'opera scritta pochi anni dopo, (1) potesse cadere in tale inesattezza. Le analogie di stile e di costrutti possono benissimo trovar la loro spiegazione nell'influsso grande che indubbiamente

(1) Il *De anima* lo scrisse tra il 208 e il 211.

ebbe ad esercitare sugli scrittori cristiani contemporanei lo stile poderoso del grande apologeta.

Si tratta quindi d'un fedele sconosciuto, che potè avere gli appunti scritti in carcere dai martiri e ce li trasmise con scrupolo religioso, come ci attesta l'insistenza singolare con cui ne afferma l'autenticità. Al c. II, per il racconto di Perpetua, dichiara: *haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit:* al c. XI, per il racconto di Saturo: *sed et Saturus benedictus hanc visionem suam edidit, quam ipse narravit:* e per ambedue gli scritti, al c. XIV: *Hae visiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt.* Egli poi, per eseguire ...*quasi mandatum Sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum eius*.. (1) completa il racconto dei martiri, narrando il mirabile svolgimento del martirio. L'opera sua risulta di due parti distinte:

1ª Un breve prologo introduttivo, di forte sapore montanista, che precede il racconto di Perpetua (c. I e II); 2ª il racconto del martirio e la chiusa, ardente invocazione, che tradisce essa pure l'intento montanista. (c. XIV)

IV. Questione sul Montanismo.

Vien qui in acconcio una questione. Dall'evidente tendenza montanista di tutto lo scritto sarebbe lecito inferire, come altri volle, esser le martiri seguaci di tale setta, o almeno intinte delle dottrine di Montano?

È indubitato che il compilatore della *Passio* era montanista: frasi come quelle parecchie che si leggono nel proemio, l'espressione contenuta nell'epilogo ...*et haec non minora veteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet, ut novae quoque virtutes unum et eumdem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operare testificentur*... palesano all'evidenza la tesi montanista, caratterizzata sopratutto dalla credenza che la tradizionale dottrina apostolica, la norma dottrinale e morale della Chiesa dovessero essere completate, perfezionate dalle ispirazioni della fede individuale, dall'effusione particolare dello Spirito, del *Paracleto,* su profeti nuovi, per le cui bocche lo

(1) *Passio,* c. XVI.

stesso Spirito poteva perfezionare ognor più l'istituzione divina. D'onde grandissima importanza essa annetteva alle visioni.

Perciò appunto — ed è questa altra evidente prova del suo intento montanista — il compilatore della *Passio* si diffonde tanto sulle visioni di Perpetua e di Saturo, narrandone con scrupolosa esattezza i minimi particolari.

Or dunque, per esser questo compilatore un montanista, dovrà esser perciò menomata od offuscata l'ortodossia dei martiri, come fu sostenuto dal Basnage e da altri? Niente affatto, come ben dimostra Mons. Freppel, in una pagina interessante citata dall'Allard. (1)

E prima di tutto, se così fosse stato, il narratore non avrebbe mancato di porlo ben in rilievo, nè Tertulliano, nel luogo del suo *De Anima* già citato, in cui accenna a Perpetua, avrebbe taciuto un particolare tanto favorevole alla sua causa, mentre sempre, quando parla di donne montaniste, ha cura di dire *soror apud nos, soror nostra*. Non è inoltre affatto giustificata l'interpretazione montanista voluta dare da taluni alla simbolica rappresentazione dell'Eucaristia, narrata dalla stessa martire al c. IV; essa tutta si fonda sul fatto che il vegliardo della visione offre a gustare alla martire ... *de caseo, quod mulgebat, quasi buccellam,* raffigurando perciò non la Comunione ortodossa, ma quella dei Montanisti, che consisteva appunto in pane e cacio, motivo per cui erasi loro affibbiato il titolo di *artotyriti,* mangiatori di pane e cacio. Non è giustificata, dico, giacchè, senza ricorrere col Monceaux (2) all'ipotesi un po' ardita che tale particolare sia stato inserito nel racconto della martire dal redattore della *Passio* non devesi, a parer mio, intravedere subdoli intenti settarii in un fatto più che naturale, pur nel simbolico ambiente d'una visione: se in essa la martire scorge *hominem canum, in habitu pastoris, oves mulgentem,* che altro doveva offrirle un pastore se non del prodotto del suo gregge, del cacio? a prescindere poi dal fatto che di pane non si fa assolutamente menzione, per cui, in ogni caso, l'accenno montanista sarebbe incompleto.

D'altronde, come si spiegherebbero tutti gli speciali onori tributati fin dai primi tempi a queste martiri della Chiesa Romana e Cartaginese, se si ammettesse che avessero potuto anche menomamente essere intaccate di eresia montanista?

(1) *Hist. des persèc.* Ie moitié du 3me siècle, pp. 105-107.
(2) Op. cit. pag. 81.

V. Storia del testo e questione sulla priorità del testo latino o del greco.

Come ci pervenne la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis?* Fino a pochi anni fa se ne conosceva il solo testo latino, scoperto in un ms. della Biblioteca di Montecassino, trascritto dal celebre Luca Holste, e dopo la di lui morte edito nel 1663 dal gesuita P. Poussines. Nel 1890 l'inglese F. Rendel Harris e l'americano Seth K. Gifford scoprirono il testo greco della stessa su un codice della Biblioteca del Convento del S. Sepolcro in Gerusalemme e lo pubblicarono, sostenendone, naturalmente, l'originarietà. (1) Nè nacque perciò una dibattuta questione sulla priorità dei due testi. La tesi dell'Harris e del Gifford, appoggiata poscia dallo Harnack, (2) pareva ormai incontestabile, quando sorse ad oppugnarla vivamente L. Duchesne, (3) e poi gli inglesi Robinson (4) e Canning. (5) Harnack poscia volle conciliare le due correnti, ammettendo due redazioni contemporanee della *Passio*, una greca, l'altra latina, entrambe opera più o meno diretta di Tertulliano: (6) giudizio simile emise il Gebhardt, (7) senza però far specifica menzione di Tertulliano.

R. Harris e seguaci stimano la redazione latina una traduzione mal fatta della greca, e citano a sostegno della loro ipotesi esempi di errori talora troppo grossolani per essere ammissibili in un'età e società bilingue qual era la cartaginese dell'epoca, sopratutto poi per una persona cui il greco è tanto familiare da introdurne non pochi vocaboli nel suo scritto. Non giudico tuttavia il caso di prendere in troppo seria considerazione tali errori, chè il peso esagerato che ad essi si annette, devesi essenzialmente a difetto d'uno studio spassionato da parte dei sostenitori del testo greco.

Pio Franchi De' Cavalieri, nell'accurato e prezioso suo studio

(1) Harris and Gifford, op. cit.

(2) In *Theologische Litteraturzeitung*, 1890, coll. 403-406.

(3) In *Comptes rendus de l'Accadémie des inscriptions et belles lettres*, XIX, (1891) pp. 39-54.

(4) I. Armitage Robinson, *The Passion of S. Perpetua* in *Texts and Studies*, I, 2,1891.

(5) *The Month*, I (1892) p. 350.

(6) V. *Die griechische Uebersetzung des Apologeticus Tertullian's*, in *Texte und Untersuchungen*, VIII, 1892, 4, pag. 3.

(7) In *Deutsche Litteraturzeitung*, 1891, col. 123.

sulla *Passio,* [1] trattando la tanto dibattuta questione, vien egli pure a conchiudere per l'originarietà del testo latino, con prove che si direbbero esaurienti. Egli incomincia col ridurre considerevolmente il numero dei pretesi errori d'interpretazione del testo greco di cui l'Harris accusa il supposto inetto traduttore latino, ed anche di quelli che hanno maggior apparenza di gravità riesce a dare spiegazioni soddisfacenti. [2]

Osserva inoltre che, se i numerosi latinismi del testo greco: ad es: πραιτώριον, ἐν νέρβῳ, ματρῶνα ecc. non si possono addurre, come giustamente osserva l'Harris, contro l'originarietà del testo greco, per l'uso abituale che allora, nella promiscuità delle due lingue, se ne faceva, non è neppur consentito, reciprocamente, d'infirmare la priorità del testo latino, obbiettando i parecchi grecismi: *tegnon, machera, horoma, diastema, afa, ecc.* in esso contenuti.

Similmente, se le omissioni di vocaboli o certe lacune riscontrate nel testo gerosolimitano, ascrivibili benissimo talora a trascuratezza degli amanuensi, come pure la poca proprietà con cui son tradotti certi vocaboli latini, specie se significanti usi od istituzioni romane, [3] nulla depongono, sempre secondo l'Harris, contro la priorità del testo greco, non sarà altrettanto da oppugnare la priorità del latino dando troppo peso all'impropriètà dei vocaboli ed espressioni latine accennanti ad usi e costumi greci, quali, al c. X, *lanista, mittere pugnos, ecc*, resi assai più propriamente in greco coi termini βραβευτής παγκρατιάζειν.

Altro prezioso argomento Pio Franchi adduce, come trovato dal Robinson: [4] dalla reciproca comparazione di singoli luoghi della *Passio* in ambedue le lingue non solo, ma da un confronto complessivo delle due redazioni, è facile constatare che certe sostanziali diversità di lessico e di stile tra le varie parti componenti la *Passio* e cioè, come s'è visto, il racconto di Perpetua, di Saturo e del narratore, facilmente rilevabili nella lezione latina, non si riscontrano più affatto, almeno nello stesso grado, nella greca. Caratteristiche si presentano, nel testo latino, certe ellissi del soggetto,

(1) Pubblicato nel 5º Supplementheft della *Roemische Quartalschrift für Christl. Alterthumskunde und für Kirchengeschichte.* (Roma 1896)

(2) P. Franchi, op. cit. pp. 14-25.

(3) Ad es. φιλοτιμίαι per *munus;* στρατιωτης ο της φυλακῆς προϊστάμενος = miles optio, praepositus carceris, ecc.

(4) P. Franchi, op. cit. pp. 43-46.

certe costruzioni familiari, specie dello scritto di Perpetua: (1) la posposizione costante del pronome di prima persona in caso obliquo al verbo, non mai posto dopo un *et:* vi predomina inoltre la costruzione paratattica, propria di una narrazione semplice, lontana da ogni studio o pretenziosità. Orbene, tutte queste peculiarità, che costituiscono indubbiamente un valido argomento per la originarietà del testo latino, furono nel testo greco, con evidenti preoccupazioni letterarie, modificate o soppresse: e certo non si potrebbe supporre lo studio contrario nel presunto traduttore latino, perchè sarebbe assurdo, ed inoltre di tale studio egli avrebbe dato saggio anche nel tradurre la parte originale del compilatore.

Concludendo, possiamo ritenere che:

1° il testo latino è indubbiamente l'originale ed il greco ne è una traduzione, non sempre esatta, in genere più letteraria, più lontana dalla semplicità e naturalezza di linguaggio della lezione latina;

2° l'autore latino e il traduttore greco non sono la stessa persona, come propenderebbe a credere l'Harnack, (2) e neppure forse un contemporaneo cartaginese, come risulta da certe gravi improprietà ed inesattezze; (3)

3° neppure è da ritenersi, come altri volle, (4) il racconto di Perpetua originale in greco, quello di Saturo e del compilatore originale in latino, giacchè mentre esso nella *Passio* latina presenta, come già notammo, spiccate diversità lessicali e stilistiche dal resto del documento, nella greca offre sicuri indizi d'esser stato dettato dall'autore stesso delle altre due parti.

(1) « ....neque ille amplius mammas desiderat, neque mihi fervorem fecerunt. » *Passio* c. ed altrove.

(2) Op. cit.

(3) Tipico fra gli altri l'esempio delle *discinctae* (*Passio,* c. XX) erroneamente rese dal traduttore greco con ὑποζώσματα; le *discinctae* erano tuniche senza cintura, comunissime in Africa a quei tempi, mentre le ὑποζώσματα, equivalenti, sec. il DUCHESNE, a *subligacula,* sarebbero specie di grembiuli: è evidente, nel caso citato, la maggior proprietà del primo termine, e non è ammissibile che un contemporaneo cartaginese, o anche solo ivi residente, ignorasse la forza d'un vocabolo tanto comune ed il nome dell'abito più in uso.

(4) *Revue de l'Histoire des religions,* vol. XXV (1892) p. 261; CANNING, luogo citato.

VI. Gli « Atti brevi. »

Un ultimo accenno, per completare la storia del testo, va fatto intorno agli « Atti brevi » già sopra ricordati. Essi sono una breve redazione latina, specie di epitome della maggiore, scoperta dall'Aubè sopra dei manoscritti della Nazionale di Parigi, provenienti dall'Abbazia di S. Vittore e da lui pubblicati la prima volta nell'opera sua: *Les Chrétiens dans l'Empire romain.* (1)

Tale redazione è piena di alterazioni e di disordine, con parecchi errori cronologici e contraddizioni con la *Passio* maggiore, ma contiene però un particolare assai notevole, cioè l'interrogatorio dei martiri, che nella *Passio* invece è brevissimamente accennato. È di assai dubbia autenticità, sebbene l'Aubé ed altri lo giudichino derivato dal processo verbale ufficiale, riprodotto su note prese all'udienza.

Senza tentar di risolvere la non facile questione, cito, a titolo di curiosità, la singolare opinione espressa riguardo a questi « Atti » dal Monceaux.

Egli, pur rilevando certe contraddizioni ed inesattezze cronologiche, come pure certe espressioni ed atteggiamenti punto consoni alle forti e serene figure delle martiri, quali ci appaiono nella *Passio,* è tuttavia impressionato dalla garanzia d'autenticità che offre l'insieme del lavoro, pel suo carattere serio, schivo dalle declamazioni dei falsari, foggiato nella tradizionale forma concisa e serrata degl'interrogatori. *Cet interrogatoire* – egli dice – *porte en lui-même la preuve de son authenticité.* Esprime quindi l'ardita ed ingegnosa ipotesi che essi Atti rappresentino un libero rifacimento, ascrivibile al IV secolo, degli autentici *Acta* che la Chiesa ortodossa, accanto alla grande *Passio* montanista, aveva senza dubbio redatti e conservava quale documento ufficiale, per la lettura liturgica; come si rileva dalla chiusa stessa. (2)

A questo documento ortodosso, non alla *Passio* montanista, accennerebbe S. Agostino nel I° dei suoi sermoni in onore di Santa Perpetua, quando dice: *Exhortationes earum in divinis revelationi-*

(1) Appendice all'opera· pp. 521-525.

(2) « Horum ergo famosissimorum et beatissimorum martyrum, sanctissimi fratres, fideliter memoriis communicantes... actus eorum in Ecclesia ad aedificationem legite... »

bus triumphosque passionum, cum legerentur, audivimus. (1) D'altra parte dimostra chiaramente di conoscere ambedue le relazioni, perchè, mentre da un lato a più riprese ricorda visioni contenute solo nella *Passio* maggiore, come quella di Dinocrate, (2) dall'altro commenta nei sermoni già accennati certi passaggi e giochi di parole riferitici solamente dagli « Atti brevi »: come, ad es. dove imitando il gioco fatto da Perpetua sul proprio nome nell'interrogatorio, con la risposta: *Sum, et nominis mei sequor auctoritatem, ut sim perpetua* – anch'egli dice: – Perpetua et Felicitas... perpetua felicitate floruerunt (3) ed altrove: *et virilis virtus propter perpetuam felicitatem certavit;* (4) ..... *ad tempus fortiter laborarent, nisi ut perpetua felicitate gauderent. Nam nec prodest perpetua, si felicitas non sit, et felicitas deserit, si perpetua non sit.* (5) Segno questo evidente, ch'egli conosceva entrambi i documenti.

Dott. LUIGI GATTI.

(1) S. AUG., *Serm.* 280, c. 1.
(2) Id. *De origine animae,* I, 10; II, 10, 12; III, 9; IV, 18.
(3) Id. *Sermones,* (MIGNE, 280-282).
(4) Id. *Ibid.* 283, 3.
(5) Id. *Ibid.* 282. 1.

PER LA PSICOLOGIA DI GESÙ.

FRAMMENTI.

I.

Fra i tanti, io scelgo tre episodi, riportatici dai sinottici, che possono ancora venir considerati e studiati sotto l'aspetto psicologico, cosa non del tutto priva d'interesse, se serve a far meglio comprendere la ragione di certi detti, o atteggiamenti di Gesù. Dice MARCO, VII, 24-29, che Gesù partitosi dalla Galilea se ne andò nei confini di Tiro e Sidone. « Ed entrò in una casa volendo rimaner incognito, ma non gli venne fatto di stare occulto. Chè subito, anzi, avutone sentore, una donna, la cui figliuola aveva uno spirito immondo, venne a gettarglisi ai piedi: e la donna era un' Ἑλληνίς, sirofenicia di stirpe. E lo pregò che scacciasse il demonio dalla sua figliuola. Ma Gesù le disse: Lascia prima saziarsi i figli, chè non è bene levare il pane dei figliuoli e buttarlo ai cagnolini (τοῖς κυναρίοις). Ma quella prese a dirgli: Sì, o Signore, anche i cagnolini (τὰ κυνάρια) sotto la tavola mangiano i minuzzoli dei fanciulli. Or le disse: Per tale parola va, è uscito il demonio dalla tua figlia. »

A non pochi commentatori del Vangelo la prima risposta di Gesù parve alquanto severa; e questa severità, dicono, fu usata di proposito per provare la fede di quella povera madre. Al contrario, io qui non ci vedo severità di sorta.

Quando si voglia spiegare l'atteggiamento di Gesù in casi come questi, dove un infelice gli chiede, o in proprio nome o in favore d'altri la guarigione da un malanno, è necessario porre sempre mente a due incontestabili doti del suo carattere: l'umiltà e la sensibilità di cuore. Fu notato, anzi tutto, che egli, il più delle volte, richiedeva nel paziente, o in chi pregava per il paziente, almeno un principio di fede, poichè della guarigione che si compie non vuol proclamarsi fattore precipuo, ma piuttosto attribuisce l'effetto

unicamente alla fede di chi chiedeva. E però, dopo compiuta una guarigione, è facile sulle sue labbra quella frase, direi quasi, stereotipata, che è un vero attestato di lode per chi aveva domandata la grazia: « la tua fede ti ha salvato. » E questo può spiegar bene perchè talvolta, invece di imporre il segreto, lascia che il fatto sia conosciuto e si divulghi: la gente deve imparare quanta sia l'efficacia della vivezza della fede, che tanto aveva inculcato nella sua predicazione. Un grano di fede basterebbe a trasportare una montagna! (1) Ma si danno anche dei casi in cui l'atto di fede manca del tutto, e allora è Gesù stesso il protagonista: egli si serve delle virtù misteriose « che escono da lui » per sodisfare a un bisogno vivissimo dell'animo suo che soffre alla vista d'una sciagura umana, e spontaneamente opera senza porre nessuna condizione o esigere la cooperazione spirituale da parte di altri. È chiaro che, di preferenza, qui avremo l'imposizione del silenzio, quando, s'intende, c'è possibilità d'ottenerlo. Chè se la possibilità manca, l'umiltà di Gesù resta soverchiata dal sentimento, dalla compassione per l'uomo che soffre.

Caratteristico per questo lato, è l'episodio della vedova di Naim: la vista d'una madre che ha perduto l'unico figliuolo tanto lo commuove (Luca adopera il v. σπλαγχνίζομαι: ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ VII, 13) che, pur trovandosi circondato dalla folla, e senza esserne richiesto, arresta il corteo e richiama il figliuolo a vita restituendolo alla madre.

Ma chi è umile e compassionevole, è gentile. La gentilezza e l'*eutrapelia* – quella virtù per cui, secondo Aristotele, si evitano i due estremi della buffoneria e della selvatichezza – sono sorelle dell'umiltà e della mansuetudine. A Pietro, l'uomo dall'animo pronto e finanche, talvolta, inconsiderato, sempre, per altro, per ardore ed eccellenza di cuore, il quale gli aveva rivolta la domanda: « E noi che abbandonammo *tutto* e t'abbiamo seguíto, che sarà dunque di noi? » Gesù rispondeva: « In verità vi dico, voi che mi avete seguíto, nella rigenerazione sederete anche voi su dodici troni » ecc. (Matth. XIX, 27-28).

Già S. Girolamo si chiedeva il perchè del silenzio di Gesù su quel totale abbandono messo innanzi da Pietro, e vi fa un bel ragionamento sui filosofi greci: anche quelli avevano lasciato ogni cosa, ma non avevano potuto compiere ciò che più sarebbe importato e

(1) Cfr. Matth. XVII, 19; Mc. XI, 23; Luc. XVII, 6.

cioè porsi alla sequela del Maestro di Nazaret, « la qual cosa è propria degli Apostoli e dei credenti. » Possibile e plausibile spiegazione anche questa; ma non l'unica, chè gli evangelisti, per fortuna, non riferiscono fatti e detti di Gesù con chiose e commenti. Ora a me pare che l'omissione può anche dipendere da un certo riguardo di Gesù, dalla sua squisita delicatezza e garbatezza per cui non volle far risaltare il niente di quel « tutto » di Pietro. Per colui al quale, nella tentazione, era stato promesso il possesso di *tutto* il mondo se per un istante solo si fosse inchinato al « maligno, » che potevano sembrare le poche reti e le poche barche del pescatore di Cafarnao?

LUCA (XXIII, 39-43) ci riferisce l'episodio, anch'esso tipico sotto questo aspetto, del « buon ladrone. » Agli spasimi fisici del supplizio della croce, che Gesù soffriva, si aggiungevano gli spasimi morali che ne affrettavano la morte: in quell'ora suprema, in cui anche un malfattore è degno di compassione e di rispetto, tutto un popolo si era affollato a maledire e a insultare quell'uomo che si era detto Re, Messia, Figlio di Dio. Per le grandi intelligenze non c'è dolore più cocente che la congiura dei mediocri contro i sublimi ideali da loro perseguiti; di quei mediocri che vorrebbero a ogni costo abbassare l'uomo grande al livello della loro volgarità e travolgerlo nella vanità del loro nulla. Ora, un solo, un ladro, e compagno di supplizio, sente pietà di lui, e rivolgendogli la parola gli ricorda umilmente e dolcemente ciò che fu l'ideale e il sospiro di tutta la vita di Gesù, il Regno di Dio. E forse non v'ha in tutto il Vangelo un detto di Gesù che meglio ne delinei la gentilezza del carattere e l'estrema sensibilità per una buona parola che gli è rivolta: ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. E vuol dire: Per questa tua gentile attenzione, per questa tua paroletta di pietà, tu, ladro, sei degno di stare presso di me e con me, nel mio regno, oggi stesso. E S. Agostino, smarrito davanti a tanta promessa, argutamente commentava che costui fu sempre ladro: ladro in vita e in morte, poichè *rubò* la salute eterna! (1)

Se dunque tale ci si mostra l'anima di Gesù, la risposta che diede alla sirofenicia non poteva per nessun modo avere una intonazione severa. La scena, secondo Marco, si svolge in una casa in cui il Maestro si era ritirato: c'è dunque una visita, vi si svolge

(1) A qualche critico l'episodio pare sospetto, anche perchè nè Marco, nè Matteo, nè Giovanni lo ricordano. Ma risposte di tal fatta non si inventano: solo Gesù le poteva dare.

una conversazione, durante la quale, come è facile dedurre dal racconto, Gesù apprende che la donna è una Ἑλληνίς. Ma Ἑλληνίς significa, nel linguagglo neotestamentario, anzitutto una gentile, una pagana: una greca *di religione,* ma poi anche, almeno molto probabilmente, una donna « che parla greco, » una greca *di lingua.* O perchè dunque non potremmo credere questa povera madre « greca » anche *per educazione?* La replica che ella fa alle parole di Gesù, così piena di spirito, ce lo lascerebbe supporre.

A me pare, quindi, che qui – l'unica volta in tutto il Vangelo – Gesù abbia voluto provare o eccitare la fede nella donna con un motto di spirito, adattandosi e conformandosi al suo carattere. Egli sa che l'orgoglio giudaico chiamava i gentili col titolo offensivo di « cani: » ora, non foss'altro, per questa ragione mai non avrebbe Gesù adoperata questa parola d'insulto volgare, tanto è vero che e in Marco e in Matteo la parola κύνες è attenuata nel diminutivo κυνάρια, parola ancor meno offensiva, se in questi κυνάρια si ha forse a vedere i κυνάρια μελιταῖα (cfr. Athen. XII, 78), « ces petits bichons de Malte auxquels on prodiguait des gâteries, » come annota il Lagrange. (¹) D'altra parte, che l'intera frase « non è buona cosa levar il pane dei figliuoli per gettarto ai cagnolini, » non fosse da lui stesso sentita e intesa così come sonava, è lecito argomentare dal concetto stesso che si era formato nell'animo suo a proposito di questi *figliuoli!* Chè verrà un tempo, diceva, in cui a questi *figliuoli* ἀρθήσεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (MATTH. XXI, 43; MC. XII, 9). Fu dunque il suo un motto arguto, accompagnato da un sorriso, che a sua volta aspettava una risposta non meno arguta.

E veramente la replica della sirofenicia è pronta, vivacissima. Giocando sulle stesse parole di Gesù, essa riesce ancor più spiritosa, tanto spiritosa che una replica sul medesimo tono sarebbe stata impossibile. E Gesù lo sente. Matteo gli fa dire: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις (XV, 28); d'onde è chiaro che l'evangelista – il quale, del resto qui pare secondario di fronte a Marco (²) – era unicamente preoccupato di far risaltare la forza e l'efficacia della fede; la risposta invece conservataci da Marco διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν τὸ δαιμόνιον ἐκ τῆς θυγατρός σου è più completa, più intonata col carattere di tutto il

(¹) *Évangile selon Saint Marc,* p. 184.
(²) Cfr. M. GOGUEL, *L'évang. de Marc.* ecc., pp. 154 - 55.

dialogo, e meglio ci dipinge il sentimento di Gesù in quell'istante. Gesù è ammirato e si compiace non solo della fede viva della donna, (1) ma altresì della finissima arguzia che esprimeva la vivezza della fede. Del resto, che l'animo di Gesù non disdegnasse nel parlare questa arguta finezza, lo sentì pure l'autore del IV Vangelo, il quale, cosa notevole, ce lo ricorda proprio al momento solenne della « moltiplicazione dei pani. » È una turba d'uomini sfinita dal digiuno che seguì il Maestro per luoghi deserti. Gesù ne sente compassione, e voltosi a Filippo gli chiede: « dove compreremo noi dei pani, perchè questa gente possa mangiare? » E l'evangelista per conto proprio commenta; τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτὸν. αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν (Io. VI, 7). Anche qui la giocondità di spirito s'accompagna alla compassione, anche qui l'arguzia precede l'atto miracoloso.

Neppur con un fiore va battuta la donna, dice un proverbio; Gesù, che aveva avuto parole roventi contro lo scandalo, accoglieva senza disdegno l'omaggio che, tra le lagrime, Maria di Magdala gli rendeva versando su' suoi piedi unguenti preziosi, chè, anzi, mentre il Fariseo dice che colei è « peccatrice, » Egli non parla che del profumo di quei balsami che poco prima erano stati un mezzo di corruzione; Gesù, che con forte realismo aveva dichiarata l'indissolubilità del matrimonio, non sa condannare la donna adultera. Or come sarà mai possibille rappresentarcelo con un contegno rude, severo anche per poco, davanti all'angoscia d'una madre? Burkitt (2) dice che certe espressioni di Gesù « stanno a dimostrarci che in Lui eravi una vena di ciò che possiamo chiamare col nome di gaiezza tenera e malinconica, ma assai notevole e spontanea, che erompeva esternamente in certi momenti di maggior pericolo ed abbattimento. » Benissimo; solo io osserverei che sarebbe più giusto il dire, più genericamente e complessivamente, che questa gaiezza erompesse nei momenti di maggior emozione. E allora, nel caso nostro, la frase di Gesù ci indicherebbe che la commozione sua davanti a quella povera madre, *pagana*, ma che pur *credeva* in Lui, mentre i Farisei e gli Scribi cercavano – è detto proprio pochi versetti prima – di ucciderlo, toccava il colmo.

(1) La risposta della donna fa esclamare S. Giov. Crisostomo, (*Hom. in Matth.* XXII, p. 620 ed. Bareille): τὰ τῶν τέκνων ἔλαβε τὸ κυνάριον..... κἂν γὰρ κύων ᾖς, προσεδρεύων προτιμηθήσῃ τοῦ τέκνου ῥᾳθυμοῦντος· ὅσα γὰρ οὐκ ἀνύει ἡ φιλία, τοσαῦτα ἤνυσεν ἡ προσεδρία.

(2) *Il Vangelo e la sua storia* (trad. ital.) p. 171.

II.

Marco (v, 21-43) dice che Gesù risuscitò la figlioletta d'un capo di sinagoga di nome Jairo. Chiusosi nella camera mortuaria con tre discepoli e i genitori della defunta, prende per mano la fanciulla ed esclama: *Talithà cumi*. « E subito la fanciulla si levò e prese a camminare: aveva infatti dodici anni. E sbigottirono di grande stupore (καὶ ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ). Ed egli comandò vivamente che nessuno lo sapesse, e disse che le fosse dato da mangiare » (καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν). – Non entro a discutere sulla veridicità del racconto, chè non è mio compito: mi arresto soltanto sull'ultima frase che non ha mai dato fastidio a nessuno, neppure alla critica negatrice d'ogni fatto miracoloso. Perchè Gesù ordinò che si apprestasse da mangiare alla fanciulla? Perchè l'evangelista nota questo minimo particolare, che sembra persino inutile all'economia del racconto, se scopo di Marco era quello soltanto di far rilevare la potenza di Gesù, e, forse anche, urtante il senso estetico nostro che parrebbe rimanerne turbato dopo la solennità della scena precedente? Al secondo quesito pare facile la risposta: l'evangelista riportò il fatto come gli era pervenuto: la fonte doveva contenere anche questo, e Marco – e con Marco l'altro sinottico Luca (viii, 55) – lo riferì fedelmente [1]: ecco tutto. E a tutta prima, ciò pare che basti.

Si può invece essere dubbiosi sulla ragione che indusse Gesù a dare quell'ordine: e infatti si proposero delle soluzioni più o meno curiose: p. es.: l'ordine fu dato per *provare* la realtà del miracolo, oppure per *provare* che la fanciulla era veramente guarita del tutto. Francamente, se fosse davvero così, io ci vedrei una ingenuità o una piccineria che farebbe poco onore a Gesù.

Per lo Swete la ragione sta nel carattere stesso del Maestro: l'ordine fu dato per tenerezza di cuore. [2] E io mi accosto allo Swete. Gesù contempla la fanciulla che discesa dal lettuccio si mette a camminare; probabilmente la malattia doveva averla costretta a un lungo digiuno e sul suo volto dovevano restare le tracce dei patimenti sofferti: l'affetto di Lui per i fanciulli si dimostra anche qui vivo e tenero: bisogna che la fanciulla acquisti tutta la floridezza di prima: le si diano dunque cibi convenienti, e subito.

(1) Matteo qui, come spesso altrove, compendia il racconto.
(2) *The Gospel acc. to St. Mark*, p. 110.

Nè per chi ammetta il fatto come l'evangelista ce lo riporta - e cioè quale un fatto miracoloso - ha da tornare poco soddisfacente o strano questo motivo affatto umano. Si potrebbe dire che dopo l'azione che Gesù ha compiuto in forza di un potere soprannaturale, una volta risuscitata la figliuola di Jairo, non c'era bisogno che egli si preoccupasse della sua salute. Ma allora, che dire del fatto di Pietro che cammina sulle acque? Pietro, secondo la narrazione evangelica, cammina sulle acque del lago di Tiberiade per una virtù che gli è trasfusa da Gesù stesso: poi, perchè la sua fede comincia a venir meno, impaurito dalla furia del vento, d'un tratto si sprofonda nell'acqua. Ora a quella vista, subito Gesù, con un atto naturalissimo, istintivo, direi, gli stende la mano e lo sostiene. Si dovrà dire che bastava un atto della volontà di Gesù anche in questo caso, se tutto ciò che allora si compiva era fuori dell'orbita del naturale? Ma è ovvio che se per salvare un uomo basta stendere una mano, non è proprio necessario compiere un miracolo.

Per tornare all'argomento, lo Swete, dissi, ha ragione. Per altro il comando di Gesù mi pare dica ancor qualche altra cosa. All'infuori di Lui, chi dei presenti ha badato al bisogno che la giovinetta aveva di mangiare? Non i discepoli e neppure i genitori, perchè il risorgere della fanciulla li aveva riempiuti di stupore, di gioia, di sbigottimento.

Ciò vuol dire che l'unico, il quale in mezzo a tanti tumulti di affetti si mantenesse calmo, sereno padrone di sè, fu Gesù. E però anche questo minuto particolare - senza che gli evangelisti se lo pensino - sta a confermare la convinzione che ognuno di noi si è formata, leggendo il Vangelo, sul carattere del giovane Maestro di Nazareth; egli ci appare l'uomo dalla calma sovrumana, l'uomo che sente in sè il pieno dominio dell'anima sua sulle cose. Che se le lacrime dell'arcisinagogo lo commovono, sì che cede all'invito di venir a casa sua per salvare la figliuola, e se la vista della fanciulla emaciata dal male e bisognosa di cibo lo intenerisce tanto da prendersi subito cura di lei, non lo *turbano* per altro nè le grida e gli entusiasmi dei presenti per quanto egli ha compiuto, nè l'atto stesso del risorgere della fanciulla a un suo comando. La calma e la padronanza di sè che egli dimostra fra gli osanna all'entrata di Gerusalemme è già dimostrata in questo nostro episodio.

Se così è, per rifarci al secondo quesito accennato da principio, questo minimo particolare non urta dunque nè contro l'economia

della narrazione, nè contro il senso estetico, poichè torna inutile e all'una e all'altro: l'evangelista, introducendo anche questa breve frase, rese il quadro, inconsapevolmente, certo, più lucido, più fortemente colorito.

III.

E queste due doti, la sensibilità squisita del cuore e la padronanza dello spirito sul sentimento, ritornano a far mostra di sè contemporaneamente in un altro importantissimo episodio della vita di Gesù. Nei dintorni di Cesarea di Filippo, Pietro ha confessato Gesù per Messia: « Tu sei il Cristo. » Questi dopo aver proibito che di ciò si parli con altri, svela apertamente ai discepoli (καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει Mc. VIII, 32) che il Figlio dell'uomo, appunto perchè Messia, « deve molto soffrire, esser riprovato dagli anziani e dai capi de' sacerdoti e dagli scribi e venire ucciso e dopo tre giorni risorgere ». Pietro a questa inaspettata rivelazione, protesta che tutto ciò non avverrà — « no, non sia mai, o Signore; tal cosa non t'avverrà mai! » — e la protesta, che proveniva unicamente dall'affetto per il Maestro, deve essere stata fatta con molta vivacità e forza – solita del resto in Pietro – se Marco e Matteo dicono che giunse fino a « ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. » Colui che aveva detto Gesù essere il Messia – e intendeva il Messia secondo la concezione che ne aveva il popolo, di un re glorioso e trionfante – non poteva capacitarsi della parte ignominiosa che Gesù aveva da sostenere. Il rimprovero è sincero, pieno di affetto, come sincera e piena d'affetto fu la protesta che Pietro faceva nell'ultima cena d'esser pronto a subir la morte per Lui. Del resto, l'amputazione dell'orecchio di Malco lascia capire da sè che quell'uomo parlava sul serio.

Ma non meno vivace è la risposta di Gesù: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. E chiamati i discepoli diceva loro: « chi vuol venire dietro a me rinneghi se stesso e prenda la sua croce (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) e mi segua ». (Cfr. Mc. VIII, 27-34; MTH. XVI, 21-24; LUC. IX, 18-23).

Come è spiegabile questo rimprovero di Gesù, che è veramente assai forte, poichè giunse a chiamar Pietro coll'epiteto di « avversario, » « tentatore »? Eppure tutto ciò pare del tutto naturale e giuoco chi per poco consideri il carattere di Gesù.

Egli aveva detto che il Figlio dell'uomo δεῖ ἀποκτανθῆναι. La parola δεῖ inchiude una necessità logica: questa necessità dipende dalla ostilità degli uomini, dalla natura spirituale dell'opera di Gesù che proibisce di opporre la forza alla forza e dalla suprema finalità provvidenziale che faceva la morte di Lui l'opera centrale della redenzione. Ezra Gould (1) osserva rettamente che la morte di Cristo è il naturale risultato dell'antagonismo della santa natura di Lui col mondo; essa è la morte del martire. Era dunque necessaria, inevitabile come quella di un altro giusto, di Socrate, troppo in contrasto con l'ambiente in cui viveva; mentre, nella mente di Dio, era il mezzo provvidenziale per la redenzione del mondo. Ora Gesù che sente di essere predestinato a questa grande missione, vede sì tutta la gloria del Messia, ma sente che alla gloria non ha da ascendere se non per la via dell'umiltà, dei dolori e della morte, e di ciò non fa mistero a' suoi discepoli, dopo che uno di essi l'ha proclamato per quello che Egli è. L'evangelista ha accostato alla visione dolorosa dei patimenti del Messia l'altra del discepolo di Gesù: e fu un accostamento felicissimo, che lascia ben intendere tutto il sentimento di Lui in quell'ora solenne della proclamazione della sua messianità. Con quelle parole egli veniva a dire che se il Maestro ha dato l'esempio, il discepolo non aveva da provar ripugnanza a seguirlo per la stessa strada: per la strada del dolore, che qui è espressa coll'imagine fortissima che più potentemente vibra nell'anima sua: la croce, e cioè quel genere di morte che agli ebrei appariva la più turpe e la più spaventosa. Gesù dice che il discepolo deve « rinnegare se stesso; » e cioè abbattere ciò che è la fonte prima del male nell'uomo, l'egoismo, e per l'amore verso gli altri uomini che gli sono fratelli, perchè hanno il diritto anch'essi di chiamare Dio Padre, e per rinunciare al proprio volere, a fine di compiere pienamente quello di Dio, come Egli invocava nella orazione insegnataci: « sia fatta la tua volontà. » (2) E però l'idea piena di Gesù qui nell'esortazione di seguirlo può essere così espressa: Nel modo stesso che io rinuncio a ciò che è del modo proprio di

(1) *A Critical and exegetical commentary on the Gospel acc. to St. Mark*, pag. 153.

(2) Con questo precetto dunque Gesù viene a cambiare il principio fondamentale della vita, o meglio, dell'operare umano, rendendo così la vita degna di essere vissuta. E questo principio si risolve, come è evidente, nell'altro dell'amor di Dio e del prossimo.

vedere dell'uomo e a tutto ciò che è terrestre per seguire solo il volere di Dio, e mi avvio per la strada del dolore, della sofferenza, così voi, che mi volete seguire, avete da fare altrettanto.

Ma Gesù non fu uno stoico, nè sa che sia l'atarassia stoica; egli è l'uomo che sente, che è aperto a ogni sentimento umano. Egli ha provato tutta la ripugnanza alla morte, come ce lo dimostra la terribile angoscia della notte precedente alla tragedia del Golgota: mentre l'ultimo suo grido desolato « Dio mio, perchè m'abbandonasti » rappresenta vivamente lo schianto di quell'anima oppressa dalla forza del dolore fisico e morale. E a questa rude e franca descrizione che gli evangelisti fanno della umanità di Lui, anche a costo d'urtare le orecchie dei primi fedeli, si attaccò la Chiesa con tutte le sue forze combattendo contro il docetismo che ci dava un Gesù irreale, aereo, perchè appunto il Cristianesimo, come ben dice il Burkitt, sussiste o cade, vive o muore, col valore reale della persona di Cristo, perchè insomma le era necessario conservare la vera umanità di Gesù e la realtà della sua passione. (1)

Se dunque Egli sente tutto l'orrore della morte e tutta l'acutezza del dolore e pure si sottomette con animo pronto a ogni sofferenza e a ogni obbrobrio, vuol dire che l'animo suo era tanto forte e padrone di sè da riuscire con un atto eroico della volontà a piegarsi a quanto Egli vedeva essere « volere di Dio. » Nel grido gettato sul Getsemani: « Padre, tutto a te è possibile; allontana da me questo calice; pur si faccia non come voglio io, ma come vuoi tu » (Mc. XIV, 36), si rivela meravigliosamente il contrasto tra l'affettività vivissima del sentimento e la forza incrollabile della parte dello spirito.

E con ciò resta spiegata la durezza, o per meglio dire, la vivacità della risposta a Pietro. Essa non rappresenta altro che il breve ma energico conflitto tra lo spirito e la carne, tra il volere di Dio e il volere dell'uomo, tra il sentimento e la volontà.

Le parole accalorate e convinte del discepolo amato fanno breccia nell'animo suo, o per meglio dire, nella parte passionale del suo essere sensibilissimo a ogni attenzione e prova di buon cuore; ed Egli ha bisogno d'uno sforzo della volontà, della parte superiore dello spirito, perchè il sentimento taccia, ed abbia impero

(1) I nostri quattro Vangeli « canonici » ebbero il sopravvento su tutti gli altri, appunto perchè insistono e, senza preoccupazione alcuna, descrivono e fissano la vera natura umana di Gesù.

su di sè soltanto il volere di Dio, che richiede da Lui la piena sottomissione alle umiliazioni e al dolore.

E lo sforzo sta espresso e culmina nella prima parte del rude rimprovero: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ.

Non credo possibile altra spiegazione. Che se poi alcuno di questi consimili episodi della vita di Gesù potevano urtare le orecchie di qualcuno dei primitivi cristiani, quasi ne venisse con ciò diminuito il concetto della divinità di Cristo, a noi questo poco deve importare: l'esistenza negli evangeli di simili racconti che ci rappresentano gli atteggiamenti umani di Gesù conforta la tesi che gli evangelisti riportano fedelmente, non tanto quello che *credevano* di Lui, ma piuttosto quello che *sapevano*, quello che dell'opera di Gesù era visibile, afferrabile dai sensi; il fatto storico dunque.

Questo, osserva il Burkitt testè citato, (1) è una prova che gli evangelisti, e le fonti di cui si sono serviti, ricordavano talora assai meglio che non capissero.

Questi miei non sono che pochi frammenti d'uno studio più ampio sulla psicologia di Gesù, il quale porterebbe alla conclusione che quei dati del carattere di Cristo che ci appaiono al primo suo affacciarsi nel campo della sua missione non si smentiscono mai nè in seguito nè alla fine del racconto evangelico; al contrario tutti i dati psicologici che possiamo esaminare e vagliare concorrono a rappresentarci un unico e ben definito personaggio; essi sono tutti intonati a una data indole speciale. Cosa questa della più alta importanza per la critica neotestamentaria – che forse un pochino trascurò lo studio della psicologia di Gesù – e di non piccolo valore per la difesa della tesi tradizionale sulla unicità di autore dei singoli evangeli. E ciò che dice il Fraccaroli dei caratteri dell'Iliade (2) può convenientemente adattarsi alla composizione del grande capolavoro della letteratura cristiana: « Che diversi poeti in diverse epoche si sieno combinati a comporre un'immagine così omogenea e insieme così viva sarebbe per me una tal meraviglia che veramente supera le forze della mia fede... Appena troviamo un altro poeta che riprende la stessa materia e lo stesso personaggio, e subito è tutt'altra cosa. L'Ajace di Lesche, che impazzisce dal dispetto e si uccide, è quanto si può dire lontano

(1) *Il Vangelo* ecc. p. 171.
(2) *L'irrazionale nella letteratura,* pp. 246-47.

dall'Ajace d'Omero. E succede sempre così. L'Ariosto ha continuato il poema del Bojardo, e non ci sono forse due poeti che sostanzialmente sieno più simili; sono gli stessi personaggi che vengono in scena, devono per deliberato proposito esser gli stessi, eppure ciò in cui più si somigliano è il nome. » (1)

PAOLO UBALDI.

(1) E lo stesso si dica del Gesù dei vangeli canonici confrontato con quello dei vangeli apocrifi.

RECENSIONI.

M. Minucii Felicis **Octavius.** Recognovit, prefatus est, appendicem criticam addidit Aloisius Valmaggi. (*Corpus Scriptorum latinorum Paravianum moderante* Carolo Pascal. Fasc. 5) Torino, Paravia, 1916.

Il Valmaggi aveva già pubblicato nel 1910 presso la Casa Paravia una edizione dell'*Octavius* con introduzione e commento; ora ci ha apprestato un'edizione critica del testo minuciano, edizione che comparve fra i primi fascicoli di quel *Corpus Paravianum* nel quale il Pascal intende far posto anche agli scrittori latini dell'età cristiana. La presente edizione è costituita sulla base del manoscritto parigino 1661 (saec. IX) (P), unico testimonio per la tradizione dell'*Octavius*, perchè il ms. 10847 della Bibl. reale di Bruxelles che contiene l'*Octavius* non è che una copia del codice parigino ed è di due secoli più recente. Il Valmaggi riproduce con fedeltà il testo del cod. parigino, seguendo i criterii già instaurati da Halm, Dombart, Boenig, e recentemente dal Waltzing, dal quale ultimo però si diparte nei criterii ortografici. L'edizione è corredata da un buon apparato critico, il quale, come è d'uso nei fascicoli del *Corpus Paravianum*, vien posto in appendice. Oltre l'introduzione, sono aggiunte le edizioni principali, un indice bibliografico speciale per gli studi minuciani e una rubrica di *testimonia*. Nell'Appendice critica si legge (cap. XVIII) una nota del Pascal, il quale discorda dal Valmaggi circa la restituzione del passo: *hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi; tactu purior est, nec aestimari: sensibus maior est.* Come è noto, le parole: *tactu purior est* non esistono nel Cod. P., vengono però aggiunte dagli Editori sull'autorità di Ursino e Cantero, e in base al testo ciprianeo del *Quod idola dii non sint* (c. 8), dove ci sono le identiche frasi (tranne *sensu* in luogo di *sensibus*). Il Pascal vorrebbe espungere le parole *tactu purior est* e accettare la lezione di P (compreso il *potest* dopo *comprehendi*, che sull'autorità di Halm viene escluso od uncinato). La ragione che adduce il Pascal è duplice: 1º l'autorità del codice; 2º la supposta dipendenza del *Quod idola* ciprianeo da Minucio. La prima ragione (il Pascal in quella nota non la espone, ma è presupposta dai criterii generali - ottimi - che reggono l'elaborazione critica del *Paravianum*) non è di grande valore nel caso particolare nostro: è noto che il testo dell'*Octavius* in P è pieno di errori, e nessuna meraviglia che offra qualche piccola lacuna. Quanto alla seconda ragione, cioè che il testo più ampliato *(Quod idola)* derivi da Minucio, mi sembra affatto inconsistente. I caratteri veri e proprii di un testo derivato, anzi *centonistico* sono una prerogativa dell'*Octavius,* e non del *Quod idola* ciprianeo, il quale secondo ogni apparenza non era che un capitolo destinato al III libro dei *Testimonia ad Quirinum* (c. 59), opera che Cipriano

ci ha tramandato in istato di semplice abbozzo. Quanto al carattere centonistico dell'*Octavius*, mi riferisco ad un mio studio in *Didask.* III (1914) fasc. 1. Minucio Felice fu creduto fino a poco tempo fa uno scrittore del II secolo; si volle persino farlo anteriore a Tertulliano; in tal caso si dovrebbe crederlo anteriore a Cicerone e agli altri classici, dei quali acciabattò nel suo Dialogo gli innumerevoli e mal connessi brandelli. Il fatto è che solo nel IV secolo in Lattanzio e Gerolamo s'incontrano i primi accenni ad un Minucio Felice e ad un suo *Octavius*. Per me quindi non v'è dubbio che Minucio copiasse da Cipriano, e data la struttura caratteristica del passo ciprianeo, è molto probabile che l'autore dell'*Octavius* avesse incastonato quel periodo nel suo Dialogo senza mutarne, guastandole, le linee simmetriche, quindi senza sopprimere l'inciso *tactu purior est* che è parte integrante del complesso trimerismo di quel periodo.

L'edizione del Valmaggi è curata con somma diligenza e competenza da maestro.

S. C.

ATENAGORA. **La supplica per i Cristiani.** Testo critico e commento di PAOLO UBALDI. Torino, Società Editrice Internazionale, 1919.

Il testo di Atenagora era già stato pubblicato dall'Ubaldi in una buona traduzione italiana (*La Supplica per i Cristiani*, tradotta da P. UBALDI, Torino, S. E. I., 1918) e in quella traduzione, elaborata con intento critico e letterario insieme, e nelle note appostevi appaiono già le linee delle nuova recensione del testo greco, quale ora il solerte ellenista ci ha data. L'antico apologeta cristiano dell'età degli Antonini ha così la sua fondamentale edizione italiana; cosa che mentre arricchisce con un importante numero l'opera filologica dell'U. torna pure a lode e vanto della benemerita Casa Editrice, che con larghe vedute e copia di mezzi, mostra di sapere e di volere contribuire ad alzare il livello della nostra coltura, in un genere di studi poco coltivato. L'U. ha compiuto la sua recensione critica mantenendosi in una posizione intermedia fra le audacie di correzioni ipotetiche e la troppo rigida servitù della tradizione manoscritta. Da questa non esita il chiaro Editore a staccarsi lievemente, quando ragioni preponderanti persuadono un piccolo ritocco. In ogni caso però, egli sottopone alla sagacia del lettore le ragioni della lezione preferita, e riferisce nell'apparato critico le varianti dei codd., nel commento le ipotesi dei critici: di guisa che ognuno può valutare ogni caso dubbio con piena cognizione di causa; in questo l'apparato critico – completo – e il commento – ricchissimo ed esauriente – porgono al lettore tutti gli elementi per il più equilibrato e maturo giudizio d'ogni singolo passo.

Da qualche esempio spigolato qua e là, si potrà rilevare la saggezza e l'acume con cui sono discusse e risolte le innumerevoli difficoltà che presentava la recensione critica di un così difficile testo:

Suppl. 9. οὐκ ἀνεννοήτους legge l'U. in luogo di οὐκ ἀνοήτους dei mss., l'U. si fonda, naturalmente, sul Paris. 451, codice di Areta, A saec. x), dove o Schwartz propone ἀνηκόους, il Geffcken ἀμυήτους.

Suppl. 10. L'U. non ammette lacuna fra le parole ἱκανῶς μοι δέδεικται e νοοῦμεν γὰρ καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ. Lo Schwartz invece segna lacuna prima di νοοῦμεν,

e Wilamowitz crede poterla colmare con un ἄλλα. Giustamente osserva l'U. (V. Commento e appar. crit.; Cfr. *Didask.* vol. IV, 1915, pag. 103-104) che un ἀλλά in questo caso non colma niente, posto che veramente vi fosse lacuna: e che il senso in questo luogo corre in modo soddisfacente lasciando il testo come si trova. Che se proprio si trovasse duro, osserva l'U. (*Didask.* cit.), meglio sarebbe, in via d'ipotesi, inserire τί οὖν interrogativo. Invece poco indietro nello stesso passo l'U. accoglie l'emendamento διὰ ⟨τοῦ παρ'⟩ αὐτοῦ adottato da Schwartz, laddove il cod. A ha διαυτου.

Suppl. 15. τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν legge l'U. (con Lindner, Schwartz, Geffcken), mentre la gran parte dei mss., compreso A, ha ἀγέννητον. A proposito di questa lezione l'U. mantiene la lezione ἀγέννητος dei codd. in tutti gli altri passi in cui lo Schwartz e il Geffcken mutano in ἀγένητος; e le ragioni critiche, oltre la testimonianza dei mss., furono già discusse dall'U. in *Didaskaleion* 4, p. 104 ss.

Suppl. 19. καὶ τῷ παντί. ἐκεῖνο τοίνυν ἕκαστον γὰρ τῶν τεθεολογημένον ὡς τὴν ἀρχὴν ονειναι. l'U. ha finito per lasciare il testo qual è, crociando le parole ὡς τὴν αρχὴν ονειναι, dove la lezione è evidentemente guasta. Ma tutti gli emendamenti proposti sono riferiti sia nell'appar. crit. sia nel commento; tutto considerato l'U. inclinerebbe a correggere così: ὡς τὴν ἀρχὴν ⟨ἔχον φθαρτ⟩ὸν εἶναι ⟨δεῖ⟩; od anche così: ὡς τὴν ἀρχὴν ὂν εἶναι ⟨δεῖ⟩. Accetta però la correzione congetturale di Dechair, Maran, Otto: και τὸ πᾶν. τὶ ἐκεῖνο κτλ. in luogo della lez. καί τῷ παντί. ἐκεῖνο dei mss. Nella sua traduzione italiana della *Supplica* invece l'U. in questo passo ha accolto l'emendamento proposto dal Geffcken, il quale legge tutto il passo (c. 9 *initio*) così: Αὕτη ἀρχὴ γενέσεως περὶ τοὺς κατ' αὐτοὺς θεούς τε καὶ τῷ πάντί. ἐκεῖνο τοίνυν ⟨σκέψασθε·⟩ ἕκαστον γὰρ τῶν τεθεολογημένων, ὡς τὴν ἀρχὴν ⟨ἔχει, οὕτως δεῖ καὶ φθαρτ⟩ὸν εἶναι, ma uncinando le parole και τῷ παντί; e traduce (pag. 62): « Questo fu il principio della generazione di quelli che essi stimano dèi [e dell'universo]. A ciò pertanto ⟨badate⟩; ognuno di quelli cui fu attribuito l'essere divino, come ⟨ha⟩ principio ⟨così deve anche⟩ essere ⟨corruttibile⟩. »

Suppl. 25. Χωρούσης (scil. προνοίας τοῦ θεοῦ) ἐπὶ τοὺς ἀξίους, καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως νόμῳ λόγου προνοουμένων. Tale è la lez. dei mss. che a non pochi parve corrotta; l'Ubaldi invece conserva il testo quale ci è tramandato e intende così: « stendendosi (la provvidenza di Dio) sui degni, e tutto il resto essendo governato per legge di ragione (νόμῳ λόγου) secondo la comune costituzione della natura » (*Didaskaleion*, 5, 1916, p. 52; cfr. appar. crit. e commento). Nella traduzione prima pubblicata l'U. aveva invece accolto l'emendamento del Geffcken (non necessario) κατά τὸν κοινὸν συστάσεως νόμον καὶ λόγον « secondo la comune legge e ragione della natura » (*Suppl.* Traduz. p. 79).

Dai pochissimi esempi citati, si vede come l'U. abbia cercato, con ottimo criterio, di conservare la lezione dei codd., eccetto casi di evidente corruzione; e in più d'un passo la sagacia e la rara competenza del dotto Editore hanno avuto miglior esito che le inopportune, per quanto ingegnose, ipotesi dei critici precedenti.

L'edizione dell'U. è prefata da una amplissima Introduzione e corredata di tre Indici, uno di Nomi, uno di Citazioni, e finalmente una ricchissima lista alfabetica di vocaboli.

S. C.

Florilegium Hieronymianum. Anno MD a MAXIMI DOCTORIS obitu recensuit, adnotationibus auxit ANGELUS FICARRA, praefatus est FELIX RAMORINO. Curavit Pia Societas S. Hieronymi evangeliis italice pervulgandis. Torino, Società Editrice Internazionale, 1920.

La Società di S. Gerolamo, volendo commemorare con una pubblicazione il XV centenario dalla morte del grande Stridonese, affidò al Dott. Angelo Ficarra il compito di raccogliere dalla vasta produzione geronimiana una scelta di scritti per lettura, commento ed esercitazione degli studiosi e degli studenti. Il nuovo volume, edito con molta cura dalla S.E.I., vuole contribuire alla conoscenza della latinità cristiana, la quale non è, come si crede dal dotto vulgo accademico, una latinità di decadenza o di transizione, ma una manifestazione nuova di idee, di forme, di valori estetici e morali, insomma una nuova e distinta letteratura.

A ragione si lagna l'illustre Ramorino nella lettera-prefazione, che i grandi scrittori cristiani, sia greci sia latini, non si possano leggere in una scuola qualsiasi, perchè mancano edizioni manuali, florilegi, libri di non grande mole e di non troppo costo, accessibili ai giovani studenti: e ciò – aggiungiamo noi – mentre degli scrittori classici v'è tale copia di edizioni scolastiche, che a volte l'unico imbroglio è quello di scegliere.

Il Ramorino dice (ivi) che volendo egli leggere nello Studio di Firenze le Istituzioni di Lattanzio non trovò un libro da dare in mano ai suoi uditori. È da augurarsi che gli scrittori cristiani abbiano anche fra noi edizioni scolastiche, perchè possano entrare nelle scuole al posto che loro compete negli insegnamenti d'indole classica, e sopratutto negli istituti ecclesiastici, nei quali si curano sempre molto – e sta bene – le materie teologiche, ma si fa troppo poca letteratura.

La S.E.I. è già benemerita di una simile iniziativa, avendo già pubblicati parecchi lavori scolastici del genere; il volume che oggi vede la luce dimostra che questa Casa Editrice intende proseguire in questa coraggiosa intrapresa, di far conoscere gli scrittori cristiani non solo ai filologi, ma ai giovani e al popolo.

Il Ficarra ha cercato di raccogliere nel suo volume una serie di scritti di San Gerolamo, atti a tratteggiare completa per quanto si può la figura di quel grande, scegliendo con buon criterio fra l'Epistolario, fra gli opuscoli storici, fra gli scritti polemici, omiletici, esegetici. Ci ha pure offerto qualche primizia spigolando fra e omilie sui salmi che il dotto Don Morin pubblicò per la prima volta nel 1896 (*Anecdota Maredsolana* III). Il F. ha inserito nel suo Florilegio anche un saggio del *Chronicon,* alcuni tratti di Commentarî esegetici, e qualche tratto della versione latina del Salterio, ponendo a fronte la versione geronimiana dall'ebraico, il testo detto gallicano, l'antica versione dei Settanta e finalmente il testo detto romano dell'uso liturgico.

Con ciò potrà lo studioso conoscere in qualche modo i criterii della versione geronimiana, il carattere dei testi latini pregeronimiani e la latinità di ambidue i documenti. Vero è che per giudicare più propriamente simili saggi, bisognerebbe che lo studioso potesse riferirsi al testo originale.

Il volume è diviso in quattro parti: scritti parenetici — epitafi — scritti teologico-polemici — scritti esegetici. In ciascuna di queste quattro sezioni vengono

distribuiti numerosi brani e testi tolti sia dall'Epistolario sia dalle altre parti del tesoro geronimiano.

Senza proporsi un intento propriamente critico, il F. ha avuto cura tuttavia di seguire, per i testi da lui usati, le edizioni più recenti ed autorevoli; così ad es. gli escerti del *Chronicon* sono tolti dalla ediz. di SCHOENE; quelli del *de viris* dall'ediz. del RICHARDSON; gli escerti esegetici in parte dalle ediz. di TISCHENDORF, GRAMATICA, DE LAGARDE, MORIN. Gli altri escerti furono riprodotti sulla base della edizione in corso nel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* di Vienna.

Il volume è corredato di brevi ed opportune annotazioni e di un Indice di nomi.

S. C.

BOLLETTINO DI LETTERATURA CRISTIANA LATINA.

Numerose pubblicazioni periodiche dedicate a studi d'antica filologia cristiana, hanno commemorato il XV centenario dalla morte di S. Gerolamo (420-1920) con ampie trattazioni e importanti contributi intorno all'opera del grande Stridonese. Non sarà inopportuno serbarne notizia sommaria nel presente Bollettino. Fra le pubblicazioni di carattere più strettamente filologico vanno segnalati gli articoli di FERD. CAVALLERA in *Bulletin de litt. ecclésiastique* (Istituto Cattolico di Tolosa), fasc. 1-2, 7-8 del 1920. Il Cavallera tratta quivi (fasc. 7-8, pp. 269 sgg.) una questione già dibattuta antecedentemente (cfr. *Revue biblique*, fasc. 3 4 del 1915), relativa al rapporto fra la vulgata latina del N. T., eccettuati i Vangeli, e l'opera di S. Gerolamo come autore o come revisore della Bibbia latina. La questione si riduce a stabilire se il testo vulgato latino degli Atti apostolici, delle Epistole e dell'Apocalissi sia o no l'opera di S. Gerolamo. Il dubbio sulla certezza indisturbata della tradizione, che considerava come lavoro geronimiano tutto il N. T., fu sollevato da alcuni critici cattolici recenti, quali: H. POPE, *S. Jerome's latin text of S. Paul's Epistles* in *The Irish Theological Quarterly*, ottobre 1914, e DOM. DE BRUYNE O. S. B., *Étude sur les origines de notre texte latin de Saint Paul* in « *Revue Biblique* » 1915, pp. 358-392 sopra cit. Questi due studiosi sostengono che il testo vulgato latino di S. Paolo *non è geronimiano*, ma preesistente a Gerolamo e da lui stesso usato nei suoi Commentarii e negli altri scritti, con la designazione talora di *latinum exemplar*. Così nel *Comm. ad Gal.* 2, 5: *Itaque aut iuxta graecos codices est legendum, aut si latini exemplaris alicui fides placet.* Talora anche Gerol. usa la designazione di *latinus interpres* (cfr. *ibid.* 5, 13). Gli indizi contrarii all'origine geronimiana dell'attuale N. T. latino (eccetto i Vangeli che sono certamente stati riveduti da lui) sono riassunti dal Cavallera nel citato *Bulletin* (fasc. 7-8, p. 282 sgg.) in questi termini: 1º San Gerolamo non attribuisce mai a se stesso la traduzione latina di questa parte del N. T.; tale silenzio è significativo, osserva il Cavallera, perchè d'ordinario Gerolamo non trascura le occasioni propizie di mettere in rilievo i frutti della sua propria attività letteraria, sia come polemista, sia come traduttore. Così ad es. nel *Comm. in Matth.* (MIGNE 26), p. 43 B: *quod nos supersubstantialem expressimus, in graeco habetur; ibid.* p. 92 G: *legi in nonnullis codicibus... idipsum in eo loco ubi nos posuimus; in Isai.* (MIGNE, 24), p. 32 A: *pro Domini exercituum, quod nos, secuti Aquilam, in latinum vertimus, in hebraeo legitur* etc.; *ibid.* p. 54 B: *pro talpis quas nos interpretati sumus* etc.; p. 55 B: *ubi nos diximus* etc. *Aquila interpretatus est* etc.; p. 62 A: *Symmachus... quem et nos in hoc loco secuti sumus; in Ezechiel,* (MIGNE, 25), p. 323 A: *... adversum nos latrant cur iuxta hebraicum disseramus; ibid.* p. 384 G: *... sed et in praesentiarum collatione sui docebit nostra translatio.* 2º S. Gerolamo commentando o citando il testo latino del N. T. eccetto i Vangeli, attribuisce quel testo ad altri e non a se stesso; spesso egli critica quel testo, mostrando di preferire la lezione originaria del testo greco; es.: *melius habetur in graeco,* cfr. in ep. ad Phil. (MIGNE 26) pag. 610 B; *ibid.* ad Gal. p. 326 G, 404 B; *in graeco significantius ponitu* ad Gal. p. 347 G.; *graece magis proprie dicitur* ad Gal. p. 386 G, e altı

simili passi, circa una sessantina; molto significante è a questo proposito il passo seguente: *Comm. ad Tit.* (MIGNE, 26), pag. 589 A: *Aliud quoddam in graeco significat quam in latino; paraclesis quippe magis consolationem quam exhortationem sonat. Hoc verbum et superius de adolescentibus est locutus... De quo nos in suo loco ita ut in latino legitur quasi exhortare scriptum esse expressimus;* dove *ut in latino* (scil. *textu*) *legitur* chiaramente vuole designare un testo di cui non si riconosce egli come autore. Altre volte S. Gerolamo nomina un *latinus interpres* di cui riproduce e critica la lezione: questo *latinus interpres* è certamente persona – nota o ignota, poco importa – distinta da Gerolamo stesso; si tratta di un testo a cui il grande esegeta non intende prestare la sua malleveria, anzi gli rivede le bucce volentieri; es.: *Comm. ad Gal.* (MIGNE, 26) pag. 332 B: *id quod supra latinus interpres acquievi dixerat... in praesenti loco contuli magis quam acquievi interpretatus est. Ibid.* ad Ephes. p. 457 B: *pignus latinus interpres pro arrhabone posuit; non idipsum autem arrhabo quod pignus sonat* etc. Ephes. p. 513 B: *pro eo autem quod nos posuimus ad aedificationem opportunitatis... in latinis codicibus propter euphoniam mutavit interpres et posuit ad aedificationem fidei;* Ephes. p. 485 B parla del *latinus translator*. Passi di questo tenore se ne contano oltre ad una ventina. 3º Non di rado usa S. Gerol., per designare il testo latino in questione, la frase *codices latini,* oppure: *codices nostri,* circa una ventina di volte. Osservasi che con tali frasi egli non suole mai designare un testo a cui egli ha dato mano, ma sempre una versione già esistente e opera di altri interpreti. Conclusione: il testo latino di cui Gerol. si serve per il suo Commentario alle epistole paoline non è mai designato come opera sua, spesso anzi è criticato; lo stesso fenomeno si osserva riguardo al testo latino delle altre epistole, degli Atti e dell'Apocalissi. — Qui però si affaccia la domanda: il testo di cui si serve S. Gerolamo pei suoi Commentarii, questo *latinus interpres* o *translator*, in che rapporto sta con l'attuale testo vulgato lat. di quella parte del N. T.? Possiamo asserire che l'attuale Volgata è nè più nè meno il *latinus interpres* di S. Gerolamo? Si risponde che da un esame più che superficiale delle varianti fra i vari manoscritti dell'attuale Volgata (si parla dei mss., non della redazione ufficiale Sisto-Clementina) e il *latinus interpres*, le divergenze sono in generale dello stesso numero e peso di quelle che possono esistere fra diverse famiglie di codici di un medesimo testo qualunque, classico o cristiano. — Ciò posto, « non si può ammettere, scrive il Cavallera, (*Bull.* citato, p. 287) che all'epoca in cui S. Gerolamo scriveva (390-392) i suoi Commentarii ai testi neotestamentari in questione, esistesse l'attuale Volgata come una revisione dell'antica latina (itala) elaborata da S. Gerolamo stesso, analoga alla revisione dei quattro Vangeli da lui realmente compiuta negli anni 383-384. » Si potrà ammettere che Gerolamo abbia compiuto questa revisione più tardi, cioè fra gli anni 392-420, anno di morte? Ciò non è probabile per due fatti: 1º in tal caso Gerolamo avrebbe conservato la massima parte, se non la totalità, delle lezioni già da lui criticate quando citava il *latinus interpres,* cioè il testo su cui elaborava i Commentari; 2º le citazioni contenute nei suoi scritti degli anni 392-420 sono concordanti con quelle del *latinus interpres* medesimo.

Tali le ragioni critiche apportate dal Pope e dal De Bruyne sopra citati, per riguardo al testo latino delle epistole paoline, di cui quei due studiosi si occupano di proposito; ragioni critiche dal Cavallera ribadite ed estese al testo degli Atti e dell'Apocalissi. Ma il De Bruyne va più in là, e cerca di stabilire a chi appartenga l'elaborazione di quel testo medesimo, e crede di poterne additare l'autore

in Pelagio. Di questo eresiarca ci sono conservati: un Commentario alle Epistole paoline (esclusa *ad Hebr.*) composto intorno al 410; una *Epistola ad Demetriadem* (circa il 412) e un *Libellus fidei ad Innocentium papam* dell'anno 417. Il testo del Commentario di Pelagio trovasi in MIGNE P. L. 30, pp. 645-902, ma presentemente A. SOUTER ne sta apprestando una edizione critica, che presenterà il testo primitivo liberato dai posteriori rimaneggiamenti; il Souter, dopo i lavori di H. ZIMMER (1901), E. RIGGENBACH (1905), S. HELLMANN (1906) ebbe già ad occuparsi dell'argomento nel 1907 (cfr. A. SOUTER, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul,* Londra, 1907), e poco addietro, nel 1914, dava notizia nel *Journal of theological Studies,* vol. 16, p. 105 ss. di un manoscritto del Commentario di Pelagio da lui scoperto nella Bibliot. del *Balliol College* (Oxford).

Su quali basi fonda il De Bruyne la sua ipotesi, che l'attuale volgata latina delle lettere paoline (esclusa *ad Hebr.*) sia opera di Pelagio? Egli così argomenta: 1° Il testo latino usato da Pelagio nel suo Commentario alle lettere paoline è la Volgata; 2° Era costume degli antichi commentatori di farsi ciascuno il proprio testo (latino) per elaborarvi sopra la propria esegesi: poichè sia l'*Ambrosiaster,* sia S. Agostino, hanno usato per il Comm. delle lettere paoline un altro testo, così non resta che Pelagio da proporre quale autore del testo attuale. (A questo proposito bisogna osservare in contrario che S. Gerolamo suole prendere invece come base di commentari un testo già esistente, sia suo, sia di altri); 3° Una serie di mss. della Volgata latina nelle Epistole paoline recano un prologo cominciante con *Omnis textus* (prologo A); un'altra serie di mss. reca in capo al testo delle lettere paoline un prologo cominciante con *Primum quaeritur* (prologo B); questa seconda serie di prologi è talvolta dai mss. attribuita a Pelagio, e si presenta come un rimaneggiamento dei prologi tipo A; 4° Ora ciò si spiega, secondo De Bruyne, così: Pelagio avrebbe pubblicato dapprima (410) un testo latino delle lettere paoline (eccettuata *ad Hebr.*) da lui elaborato, corredato di brevi commentarii, e preceduto dal prologo tipo A; questa sarebbe la prima edizione della Volgata paolina. Più tardi un discepolo di Pelagio avrebbe rimaneggiato il lavoro del maestro, aggiungendo il testo della Ep. *ad Hebraeos* e premettendo al commentario il prologo tipo B; in seguito un terzo anonimo non pelagiano avrebbe ripreso e ritoccato il testo latino di Pelagio e ripubblicatolo a parte, senza commentario, ma conservando il prologo B dello pseudo-Pelagio: in tal modo il testo, presentandosi sotto la garanzia di un ritocco di mano cattolica, avrebbe incontrato buona accoglienza e sarebbe divenuto parte della Volgata attuale.

Tale la tesi, o meglio, l'ipotesi del benedettino De Bruyne: la quale però non incontrò favore presso gli studiosi, troppo fragili essendo le fondamenta sulle quali il dotto e sagace filologo ha innalzato il suo sorprendente edificio critico. Lo contraddicono il MANGENOT in un articolo: *Saint Jérôme ou Pélage éditeur des Épîtres de Saint Paul dans la Vulgate* (*Revue du Clergé Français,* 1916, vol. 86, pp. 5-22, pp. 193-213, e il LAGRANGE nella stessa *Revue Biblique* che aveva accolto l'articolo famoso del De Bruyne (cfr. LAGRANGE, *La Vulgate latine de l'épître aux Romains et le texte grec. R. B.* 1916, pp. 225-239; e: *La Vulgate latine de l'épître aux Galates, ibid.* 1917, pp. 424-450). Anche il Cavallera, nel suo studio sopra analizzato, non accetta le conclusioni del De Bruyne, pur ritenendo che il testo vulgato attuale non solo delle lettere paoline, ma del N. T. esclusi i Vangeli, sia opera non di S. Gerolamo, ma di altri.

nvece il Mangenot, il Lagrange, fra noi il Vaccari (*Civ. Catt.* 1915 vol. IV, pp. 160-170) e altri tendono *a rivendicare l'origine geronimiana* di detto testo, cioè a confermare l'opinione tradizionale che ritiene Gerol. come revisore non solo dei Vangeli, ma di tutto il N. T. Il principale argomento in favore di san Gerolamo, è per questi studiosi (Mangenot, Lagrange, Durand in *Recherches* 1916, pp. 531-549, e il nostro Vaccari) la testimonianza di S. Gerolamo stesso. Il quale ripetutamente asserisce di aver consacrato le sue cure di filologo e di interprete *al Nuovo Testamento,* designazione che presa come suona (poichè all'epoca di S. Gerol. il *Canone* neotestamentario era già ben fisso) dovrebbe indicare non solo i Vangeli, ma anche tutte le altre parti. Ecco le testimonianze di S. Gerolaffio: *De vir. ill.* al fine: *Novum Testamentum graecae fidei reddidi;* Ep. 71, 5: *Novum Testamentum graece reddidi auctoritati;* Ep. 112, 20: *Si me, ut dicis, in Novi Testamenti emendatione suscipis* etc. Sebbene vi sia qualche dubbio sulla autenticità della frase citata nel *de vir. ill.* (il dubbio sorge dalla frase immediatamente successiva: *vetus iuxta hebraicam transtuli,* mentre è noto che a quell'epoca, 392, la versione geronimiana dell'A. T. dall'ebraico era tutt'altro che compiuta; tuttavia Gerol. avrebbe potuto ritoccare più tardi quest'ultimo cap. del *de viris* e di ritocchi v'è traccia nei mss.), è un fatto che le tre testimonianze riunite si impongono alla nostra attenzione. Ma questo primo argomento è lontano dal decidere la questione, perchè il valore di quelle testimonianze dipende dal significato che Gerolamo dava alla designazione *Novum Testamentum;* in fatto c'è motivo di credere che tale designazione potesse essere intesa e usata anche come semplice sinonimo di *Vangeli.* Si torna quindi nel dubbio sull'origine della vulgata nelle parti estraevangeliche (per quanto riguarda i Vangeli, i Commentari di Gerolamo dimostrano chiaramente che egli commentava la *sua propria revisione* dell'antica latina). Val meglio appoggiarsi su argomenti paleografici e su criteri interni, cioè: *a)* unanimità dei mss. nell'attribuire a S. Gerolamo tutta la Volgata neotestamentaria, *b)* l'unità di stile che si può riconoscere in tutta la latinità della volgata neotestamentaria, tanto da concludere con buone basi interne all'unità di autore. Nel riassumere quest'ultima parte della recentissima controversia geronimiana abbiamo avuto sott'occhio anche alcune pagine del nuovo periodico *Biblica,* grande Rivista trimestrale pubblicata dall'*Istituto biblico Pontificio.* Il fascicolo 4 del I° volume (1920) di questa Rivista è in massima parte dedicato a S. Gerolamo e contiene una buona serie di studi, intrecciati come degna corona all'immortale Stridonese nel XV centenario della sua morte (420-1920). In questo fascicolo la questione sopra da noi esposta è riassunta nei suoi punti principali alle pp. 534-542: vi si conferma l'opinione tradizionale che attribuisce a revisione di S. Gerol. in blocco tutta l'attuale Volgata neotestamentaria. Darò ora qualche cenno riassuntivo degli altri articoli di questo fascicolo che hanno un contenuto strettamente filologico. Uno studio di A. Vaccari vi è dedicato a illustrare *I fattori della esegesi geronimiana* (p. 457-480), cioè il metodo da Gerolamo preferito nella interpretazione dei testi scritturali. Come è noto, ai tempi del grande esegeta prevaleva nelle scuole ecclesiastiche, specialmente sotto l'influsso di Alessandria (Origene) il metodo allegorico. L'abuso di allegorismo di cui non di rado gli esegeti fecero prova, suscitò nell'Oriente stesso una reazione, il centro della quale fu, in Antiochia, quella celebre scuola che verso la fine del III e all'inizio del IV secolo venne illustrata dal nome del presbitero e martire Luciano (Hieron., *De vir. ill.* 87). S. Gerolamo si recò ad Antiochia dopo compiuti gli studi di retorica in Roma e in Treviri, e vi passò

parecchi mesi (373) in assiduo lavoro e in lotta contro la malferma salute. L'influenza dell'ambiente antiocheno fu decisiva per il Nostro: da quell'indirizzo esegetico che bandiva ogni intemperanza allegoristica e poggiava saldamente sul senso letterale e storico, Gerolamo desunse gli elementi primarii del suo sistema. L'indirizzo della scuola antiochena, realistico e storico, si adattava mirabilmente alle tendenze obbiettive dello Stridonese, il quale vi trovava il campo più conforme al suo temperamento essenzialmente filologico. Il Vaccari nel suo buon articolo cerca di porre in evidenza questo lato della personalità esegetica di Gerolamo, rappresentando il complesso dell'opera sua col duplice aspetto di monumento filologico e di reazione all'invadente allegorismo alessandrino. Ciò non vuol dire che Gerolamo respingesse costantemente l'interpretazione figurata (tipologica) e in certi limiti anche il senso propriamente mistico.

Merita attenzione anche l'articolo del FONCK, *Hieronymi scientia naturalis exemplis illustratur* (*ibid.* pp. 481-499), dove si spigolano dai Commentarii geronimiani varii esempi di spiegazioni naturalistiche. Il Fonck riporta le conoscenze naturali di Gerolamo a queste fonti: gli scrittori classici (Plinio, Aristotele) — commentatori precedenti (Aquila, Simmaco, Teodozione) — la tradizione giudaico-rabbinica — la sua propria e personale conoscenza della regione palestinese. Da queste fonti il grande esegeta attinge una svariata serie di notizie disseminate nei suoi Commentarii, esposte con un linguaggio scorrevole e colorito, con una signorile padronanza dell'argomento. Sotto questo aspetto i Commentari geronimiani sono una miniera di piccole descrizioni, notizie, appunti, quadretti, che potrebbero fornire materia a un ricco florilegio, dove si potrebbe sempre ammirare e gustare la fluidità della dizione latina. Ecco qui ad esempio un tratto descrittivo dei lavori campestri (*Comm. in Isaiam*, MIGNE P. L. 24, p. 31 AB): « Quid faciat agricola? evellat lollium? sed tota pariter messis evertitur. Cotidie industria rusticana aves sonitu abigit, imaginibus exterret: hinc flagella crepitat, hinc formidines tendit. Attamen aut veloces caprae aut lascivus onager incurrit: hinc in effossa horrea mures frumenta comportant, hinc ferventi agmine segetem formica populatur. Ita res se habet; nemo securus agrum possidet... » Gerolamo discorre volentieri degli animali e ne rappresenta con poche frasi incisive i costumi. Qualche esempio: « Hircus... animal est semper ad excelsa festinans et nihil periculi sustinens in praecipitiis, et ibi invenit viam, ubi ceteris animantibus interitus est » (*In Ezech.* PL 25, p. 425 D): « vespertilio autem nocturna avis quae congruum ab iis (Graecis) nomen accepit νυκτερίς, eo quod in nocte volitet; parvum animal est et murium simile, non tam voce et cantu resonans quam stridore: quod cum videatur volitare, lucifugum est, et solem videre non patitur. » (*In Isa.* PL 24, p. 54 BC); e commentando il passo di *Zach.* 5, 9 (PL 25, p. 1450 s.): « Iuxta hebraicum *asida*, quod Aquila, Symmachus et Theodotio *herodionem*, soli Septuaginta *upupam* transtulerunt. *Asidam* Hebraei *milvum* putant, avem rapacissimam et semper domesticis avibus insidiantem; *herodionum* vero, hi qui de volucrum scripsere naturis, tria genera autumant: unum album, aliud stellatum, tertium nigrum, quod et saevissimum est et sanguinarium et pugnans, ad coitum impatiens, ita ut ex oculis eorum erumpat cruor. *Upupam* autem, quam nos de graeci nominis similitudine traximus (nam et ipsi *popam* appellant ex eo quod stercora humanà consideret) avem dicunt esse spurcissimam, semper in sepulcris, semper in humano stercore commorantem: denique et nidum ex eo facere dicitur, et pullos de vermiculis stercoris alere putrescentis. »

Degna di attenzione è la nota critico-paleografica di A. FEDER (*ibidem*

pagine 500-513): *Zusästze zum Schriftstellerkatalog des Hl. Hieronymus*, riguardante la finale del *De viris illustribus* nella tradizione manoscritta. Questa finale si presenta nei codici sotto *tre* diverse forme, delle quali le edizioni sogliono presentare una combinazione molto ridotta.

Ecco le tre forme. quali ci si presentano, subito dopo le parole: *multaque alia de opere prophetali quae nunc habeo in manibus et necdum expleta sunt* (*De vir. ill.* cap. ult. ad fin.)

I FORMA DI CHIUSA:

Item post hunc librum dedicatum
contra Iovinianum haereticum libros duos
et apologeticum ad Pammachium.

Questa I formola di chiusura si incontra nei seguenti codici Paris. Nouv. acq. 1460 (olim Cluniac.), saec. XI; — Paris 1790, saec. X; — Paris 2351, saec. XIII; Paris 8716, saec. XV; — la stessa chiusa s'incontra poi in quattro mss. Monacensi (18523 b, saec. XI — 22034, saec. XI - XII — 131, saec. XV — 4723, saec. XV) ma in questi monacensi in coda alla chiusa geronimiana è aggiunta la nota: *moritur anno aetatis suae sicut scripsit Prosper in chronico libro nonagesimo primo pridie kalendas octobris.*

II FORMA DI CHIUSA:

Adversus Iovinianum libros duos
et ad Pammachium apologeticum
et epitaphium.

Questa II forma si trova nella traduzione greca del *De viris ill.* composta da un anonimo nel sec. VII, e da Erasmo, che primo la pubblicò, attribuita senza fondamento alcuno a quel Sofronio di cui Gerolamo parla nel penultimo cap. del *de viris.* (Di questa versione greca abbiamo ora l'edizione fondamentale di O. v. GEBHARDT *Texte und Untersuchungen*, 14 Bd. 1 Heft, 1896). Inoltre essa si incontra nei seguenti mss.: Paris 1856, saec. X; — Carnotensis 399, saec. XIV; — Oenipontanus II, 1, 304, saec. XIV; — Insulensis 137, saec. XV e in altri designati presso l'ediz. di E. C. RICHARDSON (*Texte und Untersuch.* 14 Bd. 1 Heft, 1896).

III FORMA DI CHIUSA:

Item post hunc librum dedicatum 1. *In Iona lib. I.* – 2. *in Abdia lib. I.* – 3. *contra Iovinianum haereticum lib. II.* – 4. *et apologeticum ad Pammachium.* – 5. *ad Nepotianum lib. I.* – 6. *ephitafyum* (sic) *eiusdem Nepotiani prbt. lib. I.* – 7. *ad Principiam virginem sacratam XLIV psalmi explanationum lib. I.* – 8. *ad Fabiolam de cibis sacerdotum et de veste pontificis lib. I.* – 9. *ad Ocheanum de unius uxoris viro lib. I.* – 10. *ad Furiam de virginitate* (leggi *viduitate*) *servanda lib. I.* – 11. *item ad Pammachium de optimo genere interpretandi lib. I.* - 12. *ad Damasum episc. Romanum.* – 13. *ad Paulum* (leggi *Paulinum*) *monachum.* – 14. *ad Paulum* (leggi *Paulinum*) *pbt. de studio scripturarum.* – 15. [*ad Paulinum*] *ad Paulinum pbt. Campaniae.* – 16. *ad Dom⟨n⟩ionem monachum Romanum.* – 17. *item ad Pammachium.* – 18. *ad Euangelum pbt. de Melchisedech.* – 19. *ad Sofronium praeinvectio in detractare* (leggi *detractorem*) *pseudochristianum.* – 20. *ad Marcellam ex nomine Paulae de scs. locis.* – 21. *ad*

Sabinianum cohortatio ad poenitentiam. – 22. *ad matrem et filiam in Gallias (sic) commorantes.* – 23. *ad Vigilantium pbtm.* – 24. *ad Desiderium.* – 25. *ad Ocheanum de morte Fabiolae.* – 26. *ad Laetam de institutione filiae.* – 27. *ad Magnum oratorem urbis Romae.* – 28. *ad Pammachium de morte Paulinae.* – 29. *defensionem contra accusatorem* (*accusatore* cod.) *lib. III.* – 30. *in Zacharia propheta libros tres.* Questa terza forma ci è attestata dal Codice di Bamberga (Bambergensis B. IV, 21 (Patr. 87), saec. VI.

La prima e molto ovvia constatazione che fa il Feder riguardo a queste varianti è che Gerolamo deve aver curato successive edizioni del suo *de viris ill.*, facendolo ricopiare per mandarlo ai suoi amici; man mano che la mole delle sue opere cresceva, sentiva la necessità di ritoccare l'ultimo capitolo (autobibliografia): ne nacquero così le diverse redazioni, di cui i mss. ci hanno serbato gli esemplari. Questa constatazione è confermata dalla testimonianza di Gerolamo stesso, il quale in una lettera a Desiderio (ep. 47. 3) dice averne mandato copia a Marcella e invita il destinatario, che ne desiderava una egli pure, a farsela prestare dalla detta matrona; riporterò il testo per maggiore chiarezza: ... *Opusculorum meorum, quia plurima evolaverunt de nidulo suo, et temerario editionis honore vulgata sunt, nihil misi, ne eadem forsitan mitterem quae habebas. Quod si exemplaria libuerit mutuari, vel a sancta Marcella quae manet in Aventino, vel a Lot temporis nostri, Domnione, viro sanctissimo, accipere poteris. Ego autem opperiens praesentiam tuam, aut totum tibi dabo cum adfueris, aut si hoc aliquae impedierint difficultates, quaecumque praeceperis libens mittam. Scripsi librum de illustribus viris ab Apostolis usque ad nostram aetatem, imitatus Tranquillum graecumque Apollonium: et post catalogum plurimorum me quoque in calce voluminis, quasi abortivum et minimum omnium Christianorum, posui; ubi mihi necesse fuit usque ad decimum qnartum annum Theodosii principis* (392) *quae scripserim breviter adnotare. Quem librum cum a supradictis sumpseris, quidquid de indice minus habueris, paulatim scribi faciam si volueris.* Da questo tratto di lettera, (da cui si ricava anche l'anno di composizione del *de viris*) apparisce chiaro che Gerolamo rimandava a quest'opera sua anche per la notizia degli scritti suoi propri: naturale dunque il congetturare che in seguito la mettesse a giorno delle sue nuove produzioni, facendo aggiunte bibliografiche all'ultimo capitolo.

Questa constatazione è una buona pregiudiziale per l'autenticità delle tre forme di chiusa del *de viris* sopra riferite; ma l'autenticità di esse si può confermare anche in altra guisa. Esporrò in breve il procedimento del Feder. Egli comincia a provare la saldezza tradizionale della II forma di chiusa. Osserva che questa termina con la menzione dell'*epitaphium* (scil. *de morte Nepotiani presb.* ep. 60 MIGNE 22, p. 589 ss. Cfr. GRÜTZMACHER, *Hieronymus* II, 1906, p. 208-218), il che ci porta all'anno 396, quattro anni dopo la composizione del *de viris.* Ora, a proposito di questa parola *epitaphium* messa lì come ultimo motto in coda al *de viris* nacque in uno scambio di lettere fra S. Agostino e S. Gerolamo una spiegazione relativa al titolo del *de viris.* S. Agostino aveva ricevuto il *de viris* senza titolo, e chi glielo fece conoscere gli voleva far credere che il titolo dell'opera fosse appunto quello di *epitaphium* (cfr. *August. apud Hieron.* ep. 67). Agostino scrivendo a Gerolamo e ricordandogli di aver letto il *de viris* osserva l'incompatibilità del titolo di *epitaphium;* al che Gerolamo risponde (ep. 112 nel *Corpus script. eccl. lat.* 55, p. 369) che Agostino avrebbe pur dovuto comprendere da sè che quello non poteva essere in alcun modo il vero titolo (Gerolamo reputava

averlo già indicato chiaramente nel prologo a Destro, anche senza una distinta iscrizione): *...Legisti enim et Graecos et Latinos, qui vitas virorum inlustrium descripserunt, quod nunquam Epitaphium huic operi scripserint, sed « de inlustribus viris » .....Epitaphium autem proprie scribitur mortuorum, quod quidem in dormitione sanctae memoriae Nepotiani presbiteri olim fecisse me novi.*

Risulta dunque da queste notizie che il *de viris* in alcuni esemplari fatti ricopiare da S. Gerolamo stesso terminava con l'indicazione *et epitaphium*, precisamente quale ora ci si presenta nella II forma di chiusa: questa chiusa pertanto dev'essere ritenuta come opera di Gerolamo.

Ma questa chiusa, osserva il Feder (pag. 505) presenta, nel suo aspetto attuale una lacuna: ciò risulta dal confronto con il prologo al Commentario *in Ionam proph.* (MIGNE, vol. 24), dove Gerolamo accenna ad alcuni suoi scritti in questi termini: *Scripsi enim librum de inlustribus viris et adversum Iovinianum duo volumina, Apologeticum quoque et de optimo genere interpretandi ad Pammachium et ad Nepotianum vel de Nepotiano duos libros;* ora, poichè l'ordine di questi scritti ha grande analogia con quello delle tre forme di chiusa sopra esposte, il Feder propone di ricostruire il secondo comma della II forma di chiusa così: *et ad Pammachium Apologeticum* ⟨et de optimo genere interpretandi et ad Nepotianum⟩ *et epitaphium;* osserva il Feder che senza questa integrazione risulterebbero attribuiti a Pammachio come destinatarii l'*apològeticum* e l'*epitaphium*, mentre quest'ultimo non era dedicato a Pammachio.

Stabilita così l'autenticità della II forma di chiusa del *de viris,* il Feder passa a provare l'autenticità delle altre due; quanto alla prima, egli ne ammette senz'altro la genuinità osservando che gli scritti contro Gioviniano e l'*apologeticum* relativo a quelli, sono posteriori di un anno soltanto alla redazione prima (392) del *de viris;* richiama ancora il Feder l'attenzione sullo stretto parallelismo esistente fra la I e II forma e il Comm. *in Ionam* sopra citato, ne conclude: *a)* che la prima redazione del *de viris* terminava con le parole *et necdum expleta sunt; b)* che negli esemplari fatti riprodurre nel 393-394 aggiunse l'accenno ai suoi tre nuovi scritti, cioè i *duo volumina* contro Gioviniano e l'apologia a Pammachio, collegando l'aggiunta con la frase: *item post hunc librum dedicatum;* dove il *liber dedicatus* è il *de viris* medesimo. Si ha quindi da ritenere che la I forma di chiusa è la più antica aggiunta fatta, di mano di Gerol. stesso alla finale del *de viris.* Una seconda aggiunta fece Gerol. a questa finale dopo la pubblicazione dei due scritti per Nepoziano vivo e in morte di lui, cioè nel 396. Più tardi, dopo la pubblicazione di altri scritti, Gerolamo rifuse la finale nelle nuove copie del *de viris* che veniva mandando agli amici che ne lo richiedevano, e da questa rifusione ne risultò la III forma di chiusa, la quale comprende scritti geronimiani pubblicati fino al 406; a quest'anno infatti appartiene il *Comm. in Zachariam proph.* che nella rubrica del Cod. Bambergense (vedi sopra) occupa l'ultimo posto (N° 30). Il Feder per maggior perspicuità offre (pag. 508) una tabella cronologica degli scritti della III forma di chiusa, fondandosi sulle date fissate da GRÜTZMACHER, *Hieronymus* I (1901) p. 41 sgg.; da questa tabella si vede che, se non nei singoli particolari, almeno in una certa linea generale, la serie del Cod. Bambergense segue un ordine cronologico progressivo. Risulta dunque che questa rifusione della chiusa fu da Gerolamo compiuta nel 406, appena terminato il *Comm. in Zachar.* Sappiamo infatti dal *Comm. in Amos,* l. III, *Praef.* (MIGNE 25, pagina 1057) che il *Comm. in Zach.* insieme col *Comm. in Malachiam* fu mandato da Gerol. ad alcuni suoi amici di Tolosa: ora, siccome il *Comm. in Malach.*

non è incluso nella finale Bambergense, si dovrà ritenere che essa finale fu compilata prima che il *Comm. in Malach.* fosse terminato. Lo stesso dicasi riguardo ai *Comm. in Hoseam, Ioel, Amos*, da Gerolamo mandati a Pammachio a Roma nel 406 (cfr. *in Hoseam Prol.* MIGNE 25, p. 815) e che non sono inclusi neppure essi nella finale del Cod. di Bamberga. Sulla base di queste osservazioni il Feder ritiene autentica la III forma di chiusa non meno della I e della II.

Alcune correzioni sono dal Feder proposte: *viduitate* invece di *virginitate* al N° 10 (cfr. ep. 54), correzione forse non necessaria; *detractorem* in luogo di *detractare* al N° 19, emendamento sicuro e necessario; questo scritto non ci è conservato, ma di questo *detractor pseudochristianus* abbiamo notizia in una lettera di Gerol. a Domnione (ep. 50, N° 16 della lista Bambergense), dove è designato con gli epiteti di *rumigerulus, rabula, vafer* (per la forma *rumigerulus*, da *rumor-gero* cfr. ep. 117). Parimente sicura è la correzione di *Paulum* in *Paulinum* nei N. 13-14, forma conservata rettamente, ma erroneamente duplicata, nel N. 15: questi tre numeri infatti designano tre lettere a Paolino da Nola (epp. 58-53-85). Il Feder congettura anche il luogo di destinazione dell'esemplare del *de viris* con la finale Bambergense: Gerolamo inviò questo esemplare, o questi esemplari, molto probabilmente a Roma; ciò risulterebbe dal fatto che gli scritti quivi indicati sono indirizzati in massima parte alle conoscenze romane di Gerolamo, il quale come è noto, dal 386 s'era ritirato in Palestina presso Betlemme per istabilirvi un grande focolare di coltura.

Nel medesimo fasc. di *Biblica*, A. VACCARI discorre di un frammento già attribuito a Beda e che páre da restituire a S. Gerolamo. L'identificazione proposta dal Vaccari è sostenuta da indizi molto attendibili. Si tratta di un frammento di un trattato sul Salmo 9 (9-10 secondo la numerazione dell'ebraico) dal titolo *in finem pro morte filii* (ebr. lamnazzéach aalmuth laven: victori super mortem filio). Fra i lavori esegetici di S. Gerolamo sopra i Salmi (*Commentarioli, Omilie,* editi integralmente da MORIN, *Anecdota Maredsolana* 3, 3, 1897) sono ricordati da Gerol. stesso (*de viris ill.* c. ult.) sette trattati sui Salmi 10-16; di questi trattati perduti si ritiene ora d'averne recuperati due (sul Salmo 10° e 15°) fra la raccolta omiletica scoperta e pubblicata dal Morin nel vol. citato (cfr. A. S. PEASE in *Journal of biblical litterature*, vol. 26, 1907, pp. 107-131 e G. MORIN, *Études, Textes, Découvertes,* 2ª serie degli *Anecdota Mareds.*, vol. I, 1913, pp. 289-293). Ora nel trattato sul Salmo 10° a più riprese si rimanda a una trattazione antecedente: *supra plenius disputatum est;* e si citano anche parole del Salmo 9 (cioè 10° secondo la numerazione ebraica): *pauperem illum de quo supra dicitur « Tibi derelictus est pauper;* ciò fece supporre al Pease che il trattato sul Salmo 10 fosse preceduto dalla esposizione del Salmo 9; al contrario S. Gerolamo nel *de viris* designa l'opera sua così: *In psalmos a decimo usque ad decimum sextum, tractatus septem;* si dovrà supporre un errore nella tradizione manoscritta del *de viris?* O si dovrà credere che S. Gerol. usasse la numerazione dei LXX nel comporre il suo Commento e poi designasse nel *de viris* l'opera sua secondo la numerazione del Salterio ebraico? Infatti secondo la numerazione ebraica una parte del Sâlmo 9 va sotto la designazione di Salmo 10. Il Morin aveva finito col supporre (*Études* etc. p. 292-3) che S. Gerolamo con quella espressione *supra* intendesse riferirsi a un'opera non ancora composta (distinta quindi dai « tractatus septem » del *de viris*) ma che aveva in animo di comporre. La cosa era rimasta dubbia, ed ora il Vaccari tenta di confermare l'esistenza di una esposizione di Gerol. sul Salmo 9 analoga a quelle designate nel *de viris*

col titolo sopra riferito. E veramente il frammento in questione contiene una esegesi del *titolo* ebraico del Salmo 9º (il Salmo 9 dei LXX e della Volgata è diviso nell'ebraico in due frammenti 9-10); essendo esso molto breve lo riporterò (V. MIGNE P. L. vol. 93, p. 529 B, in una *Exegesis in Psalmorum librum* attribuita a Beda; principio del Sal. 9): *Verum sciendum est in Hebraeo haberi* pro morte filii, *sed Septuaginta interpretes Christi passionem et resurrectionem, quae ignota prius mundo fuit, per verbum absconsionis* (LXX: ὑπὲρ τῶν κρυφίων, volgata: pro occultis, dove l'ebr. ha pro morte filii V. sopra) *celare voluisse, ne a gentibus illo tempore facile nosceretur. Deinde et Symmachus ita transtulit, pro victoria de morte filii, hanc habens consuetudinem, ut verbum hebraicum lamanasse quod Septuaginta interpretes in finem, Aquila* τῷ νικοποιῷ *transtulit, hoc est ei qui praebet victoriam, ipse epinicion verteret, quod proprie triumphum psalmumque significat.* — Il Vaccari fa rilevare il sapore schiettamente geronimiano di questo frammento; si potrebbe osservare in contrario che nella esposizione (presso Morin vol. cit.) del Salmo 10 e del Salmo 15 (che farebbero parte dei *tractatus* in Psall. X-XVI del *de viris*) nello spiegare i titoli dei detti salmi S. Gerol. riferisce costantemente anche la lezione esaplare, mentre tale lezione è trascurata nel frammento dello pseudo Beda; inoltre resta sempre la questione paleografica riguardo alla designazione del *de viris;* il Vaccari a questo proposito opina che la lezione originaria fosse: *In psalmos a IX usque ad XV,* anzichè *a X usque ad XVI* quale è ora nei mss. e nelle edd.; ma per troncare la difficoltà paleografica e salvare l'autenticità del frammento, egli ricorre ad un'altra ipotesi che questa esposizione sul Salmo 9º e quelle sui Salmi 10º e 15º pubblicate dal Morin non facciano parte dei *tractatus septem* di cui è menzione nel *de viris.*

Nel prossimo Bollettino daremo ragguaglio di recenti studi speciali sulla latinità cristiana d'Africa.

S. C.